كتاب
الأسماء والصفات

للإمام العلامة تقي الدين
إبن تيمية
ولد سنة ٦٦١ وتوفي سنة ٧٢٨هـ
رحمه الله تعالى

دراسة وتحقيق
مصطفى عبد القادر عطا

الجزء الاول

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

دار الكتب العلمية

بيروت - لبنان

العنوان : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت

تلفون وفاكس : ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٣٣ (١ ٩٦١) ٠٠

صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

DAR al-KOTOB al-ILMIYAH

Beirut - Lebanon

Address : Ramel al-Zarif, Bohtory st., Melkart bldg., 1st Floore.

Tel. & Fax : 00 (961 1) 60.21.33 - 36.61.35 - 36.43.98

P.O.Box : 11 - 9424 Beirut - Lebanon

Dar al-Kotob al-Ilmiyah - Publishing House

P.o.box : 11-9424 Beirut - Lebanon

ISBN 2-7451-0313-X

EAN 9782745103130

No 00314



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

ابن تيمية في سطور

نسبه ومولده:

هو أحمد تقي الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله ابن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله، الملقب بابن تيمية(١).

ولد في العاشر من شهر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة هجرياً في مدينة حران، ثم هاجر مع أسرته إلى دمشق بسبب الغزو التتري لمدينة حران.

كان نسبه إلى قبيلة حران، فيُعلَم من هذا أنه لم يكن عربياً، والأرجح أنه كان كردياً(٢).

---

(١) يقول الإمام محمد أبو زهرة: اختلف العلماء في علة تسمية الأسرة بابن تيمية، فقيل: ان جده محمد بن الخضر حج على دوب تيماء، فرأى هناك طفلة إسمها تيمية، ثم رجع فوجد امرأته ولدت بنتاً فسماها تيمية. وقيل: أن جده محمداً كانت أمه واعظة وكان إسمها تيمية، فنسبت الأسرة إليها وعرفت بها (المرجع السابق، ص ١٧).

(٢) أنظر: فوات الوفيات ١: ٣٥ ـ ٤٥. والمنهج الأحمد (خط). والدرر الكامنة ١: ١٤٤. والبداية والنهاية ١٤: ١٣٥. وابن الوردي ٢: ٢٨٤. وآداب اللغة ٣: ٢٤٣. والنجوم الزاهرة ٩: ٢٧١. ودائرة المعارف الإسلامية ١: ١٠٩. والتبيان (خط). وتعليق على مخطوطة من «شرح العقيدة الأصفهانية» بخط محمود شكري الآلوسي. والأعلام للزركلي ١: ١٤٤.

نشأته وحياته:

نشأ ابن تيمية نشأة علمية، فكان أبوه على قدر كبير من العلم، فكان ذلك حافزاً له، ومقوماً أساسياً ساعده على تحصيل العلم والتعمق فيه. هذا فضلاً على أن جده مجد الدين كان عالماً جليلاً من علماء الفقه.

كانت لهذه البيئة التي نشأ فيها ابن تيمية أثراً كبيراً في توجيهه الوجهة العلمية الصحيحة، فاتجه إلى العلم، فحفظ القرآن صغيراً، ثم حفظ الحديث واللغة، وتعمق في الفقه.

كان ابن تيمية يتميز على من هم في سنه، فكان مجداً مجتهداً، ذكي نابغ، ذو ذاكره حادة، سريع الحفظ، متيقظ لماح.

لم يتوقف ابن تيمية على دراسة الحديث والفقه فقط، بل درس علوماً أخرى مثل الرياضة، والعلوم العربية بصفة خاصة، فلم يترك باباً من أبواب العلم إلا وطرقه.

العلماء يتحدثون عن ابن تيمية:

قال الإمام محمد أبو زهرة: قال فيه أحد معاصريه: قد ألان الله له العلوم، كما ألان لداود الحديد، كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحد لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنه ناظراً أحداً فانقطع منه، ولا تكلم في علم من العلوم، سواء أكان من علوم الشرع أم من غيرها. إلا فاق فيه أهله والمنسوبين إليه، وكان له اليد الطولى في حسن التصنيف[١].

وقال فيه المحدث الإمام ابن دقيق العيد: رأيت رجلاً جمع العلوم كلها بين

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٨.

عينيه، يأخذ منها ما يريد، ويدع ما يريده[1].

وعن صفاته الجسدية يقول الإمام الذهبي: «كان أبيض، أسود الرأس واللحية، وشعره إلى شحمة أذنيه، كأن عينيه لسان ناطقان، ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيحاً، سريع القراءة تعتريه حدة، لكنه يقهرها بالحلم، ولم أر مثله في ابتهالاته واستعانته بالله وكثرة توجهه».

كانت حياته مليئة بالأحداث التي لمع من خلالها اسمه، فقد توفي والده سنة ٦٨٢ وكان وقتئذ في الحادي والعشرين من عمره، فتولى التدريس في الجامع الكبير بدمشق بدلاً من والده، وكان ذلك بعد سنة من وفاته، فاتجهت إليه الأنظار، واستمع إليه الكثير، وأصبح يذكر اسمه في المجالس العلمية.

شيوخه:

تلقى الإمام ابن تيمية العلم من رجال العلماء من ناحية، ومن قراءة ودراسة الكتب والبحث في مادتها العلمية من ناحية أخرى.

فقد تلقى العلم من أبيه بملازمته له، حتى توفي والده وهو في الحادي والعشرين من عمره، ثم تلقى العلم بعد ذلك من شيوخ علماء دمشق.

فقد بلغ (شيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتين، وسمع مسند الإمام أحمد عدة مرات، وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبراني)[2].

و (لقد سمع غير كتاب عن غير شيخ من ذوي الروايات الصحيحة العالية، أما دواوين الإسلام الكبار كمسند الإمام أحمد، وصحيح البخاري ومسلم وجامع الترمذي، وسنن أبي داود السجستاني، والنسائي، وابن ماجة، والدارقطني، فإنه

---

(١) انظر: كتاب القول الجلي من ضمن مجموعة تراجم ص ١٠١.

(٢) انظر: العقود الدرية.

سمع كلًا منهما مرات عدة، وأول كتاب حفظه في الحديث: الجمع بين الصحيحين للإمام الحميدي.

وطلب بنفسه قراءة وسماعاً من خلق كثير، وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ)[1].

وهكذا نجد أن ابن تيمية قد تلقى العلم من شيوخ العلماء سماعاً، وبخاصة الحديث.

هذا بالإضافة إلى حضوره مجالس علماء دمشق، والعلماء الذين يفدون إليها، فيستفيد منهم إستفادة العالم الواعي.

ويقول الإمام محمد أبو زهرة بعد عرضه لشيوخ ابن تيمية تفصيلاً: «من هذا السياق يتبين أن ابن تيمية تلقى العلم من شيوخه أولاً، ثم من الكتب ثانياً، وقد تلقى علم الكتب أكثر مما تلقى علم الشيوخ؛ فإن الأولين وجهوه في صدر حياته، ووقفوه، واكتفى منهم بعد أن شدا بأن سمع كتب الحديث منهم ليتلقى الإسناد كاملاً؛ وليكون أخذه الحديث بالسماع، لا بمجرد القراءة في الكتب التي قد يكون فيها تصحيف أو تحريف، فيأخذ الحديث محرفاً.

أما العلوم الأخرى فقد اتجه فيها بنفسه، وشأنه في ذلك كشأن عالم مستقل الفكر والرأي والنظر، يقرأ على الرجال القليل، ثم يعتمد على نفسه ودراسته الخاصة وبحثه في الكثير، فيكون نفسه، ويوجه قلبه وفكره، ولهذا نقول أن من تلقى عليهم من الماضين الذين لم يشافههم أكثر كثرة كبيرة من الشيوخ الحاضرين الذين لقيهم، وشافههم[2].

كتبه:

لقد خلف لنا الإمام تقي الدين بن تيمية العديد من المؤلفات في شتى مجالات

---

(١) أنظر: الكواكب الدرية.

(٢) ابن تيمية، حياته وعصره وآراؤه وفقهه للإمام محمد أبو زهرة، ص ١١٨.

العلم، منها ما هو في الفقه والأصول، وما هو في التفسير، وأخرى في علم الكلام، وطائفة أخرى من الرسائل كانت رداً على خصومه.

أما عن عدد هذه المؤلفات فقد ورد في «الدرر الكامنة» أنها تزيد عن أربعة آلاف كراسة، أما في «فوات الوفيات» ورد أنها تبلغ ثلاث مائة مجلد.

ومن هذه التصانيف:

١ ـ الجوامع (في السياسة الإلهية، والآيات النبوية) ويسمى أيضاً «السياسة الشرعية».
٢ ـ الفتاوى. في خمس مجلدات.
٣ ـ الإيمان.
٤ ـ الجمع بين النقل والعقل.
٥ ـ منهاج السنة.
٦ ـ الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان.
٧ ـ الواسطة بين الحق والخلق.
٨ ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول.
٩ ـ مجموع رسائل (٢٩ رسالة).
١٠ ـ نظرية العقد (كما سماه الناشر) لكن إسمه في الأصل: «قاعدة في العقود».
١١ ـ تلخيص كتاب الاستغاثة، ويعرف بـ «الرد على البكري».
١٢ ـ الرد على الأخنائي.
١٣ ـ رفع الملام عن الأئمة الأعلام (رسالة).
١٤ ـ شرح العقيدة الأصفهانية.
١٥ ـ القواعد النورانية الفقهية.
١٦ ـ مجموع الرسائل والمسائل (خمسة أجزاء).
١٧ ـ التوسل والوسيلة.
١٨ ـ نقض المنطق.

١٩ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
٢٠ ـ الفتاوى.
وغير ذلك من الكتب التي لا يسعني ضيق الموضع لذكرها هنا.

وفاته:

ظلت الأحقاد تلاحق شيخ الإسلام ابن تيمية حتى زجت به أخيراً في السجن بقلعة دمشق، فمُنِعَ عن الكتابة، ضُيِّقَ عليه الخناق، وزادت عليه الأزمة والقيود، فأراد الله سبحانه وتعالى ألا يطيل على تلك النفس الكريمة، فقبض روحه في العشرين من شوال سنة ٧٢٨ هـ.

نفع الله الإسلام والمسلمين بعلمه، ورحمه رحمة واسعة، وأسكنه فسيح جناته.

الكتاب ومنهج التحقيق

أصل هذا الكتاب من مجموع الفتاوى للإمام ابن تيمية. ويقع في المجلدين الخامس والسادس.

منهج التحقيق:

١ ـ إعادة ترتيب الكتاب بصورة تجعل الاستفادة منه كبيرة، بحيث يجد القاريء قسماً للفتاوى وآخر للموضوعات المفردة.

٢ ـ وضع فواصل وعلامات ترقيم متبعين في ذلك قواعد الإملاء الحديثة.

٣ ـ تخريج الأحاديث النبوية الشريفة على كتب السنة المعتمدة.

٤ ـ تخريج الآيات القرآنية الشريفة.

٥ ـ وضع ترجمة مبسطة عن المؤلف وحياته.

٦ ـ في بعض الأحيان وضعنا بعض العناوين المفسرة لما يندرج تحتها من كلام، وذلك للتسهيل على القاريء.

والله أدعو أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم ابتغاء مرضاته، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مصطفى عبد القادر عطا



قال شيخ الإسلام:

فصل
في الجمع بين علو الرب عز وجل، وبين قربه من داعيه وعابديه

فنقول: قد وصف الله نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله بالعلو والاستواء على العرش، والفوقية في كتابه في آيات كثيرة، حتى قال بعض كبار أصحاب الشافعي: في القرآن ألف دليل، أو أزيد، تدل على أن الله عال على الخلق، وأنه فوق عباده.

وقال غيره: فيه ثلاثمائة دليل تدل على ذلك، مثل قوله: ﴿إن الذين عند ربك﴾ [1].
﴿وله من في السموات والأرض ومن عنده﴾ [2].

فلو كان المراد بأن معنى ﴿عنده﴾ في قدرته كما يقول الجهمية؛ لكان الخلق كلهم في قدرته ومشيئته: لم يكن فرق بين مَنْ في السموات، ومن في الأرض، ومن عنده؛ كما أن الاستواء لو كان المراد به الاستيلاء؛ لكان مستوياً على جميع المخلوقات؛ ولكان مستوياً على العرش قبل أن يخلقه دائماً.

والاستواء مختص بالعرش بعد خلق السموات والأرض، كما أخبر بذلك في كتابه: فدلَّ على أنه تارة كان مستوياً عليه، وتارة لم يكن مستوياً عليه؛ ولهذا كان العلو من الصفات المعلومة بالسمع مع العقل عند أئمة المثبتة، وأما الاستواء على العرش فمن الصفات المعلومة بالسمع، لا بالعقل.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٠٦ (٢) سورة الأنبياء، آية: ١٩.

والمقصود: انه تعالى وصف نفسه أيضاً بالمعيَّة، والقرب.

والمعيَّة معيَّتان: عامة، وخاصة.

فالأولى: كقوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [1].

والثانية: كقوله: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ [2]، إلى غير ذلك من الآيات.

وأما القرب، فهو كقوله: ﴿فإني قريب﴾ [3].

وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [4]، ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ [5].

وقد افترق الناس في هذا المقام أربع فرق:

١ - **فالجهمية النفاة:** الذين يقولون: ليس داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا فوق، ولا تحت، لا يقولون بعُلُوِّه ولا بفوقيته، بل الجمع عندهم متأول، أو مفوض.

وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص: كالخوارج، والشيعة، والقدرية، والرافضة، والمرجئة، وغيرهم، إلا الجهمية فإنهم ليس معهم عن الأنبياء كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي؛ ولهذا قال ابن المبارك ويوسف بن أسباط: ان الجهمية خارجون عن الثلاث والسبعين فرقة، وهذا أحد الوجهين لأصحاب أحمد ذكرهما أبو عبدالله بن حامد وغيره.

٢ - **وقسم ثان،** يقولون: انه بذاته في كل مكان، كما يقوله النجارية، وكثير من الجهمية - عُبَّادُهم، وصوفيتهم، وعوامهم - يقولون: انه عين وجود المخلوقات، كما يقوله أهل الوحدة، القائلون بأن الوجود واحد، ومن يكون قوله مركباً من الحلول والاتحاد؛ وهم يحتجون بنصوص المعيَّة والقرب؛ ويتأولون نصوص العلو والاستواء، وكل نص يحتجون به حجة عليهم؛ فإن المعيَّة أكثرها خاصة بأنبيائه وأوليائه، وعندهم أنه في كل مكان.

---

(١) سورة الحديد، آية: ٤.

(٢) سورة النحل، آية: ١٢٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٤) سورة ق، آية: ١٦.

(٥) سورة الواقعة، آية: ٨٥.

وفي النصوص مايبيِّن نقيض قولهم؛ فإنه قال:

﴿سبَّح لله ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ [1].

فكل مَن في السموات والأرض يسبح، والمسبِّح غير المسبَّح.

ثم قال: ﴿له ملك السموات﴾ [2]؛ فبين أن الملك له.

ثم قال: ﴿هـو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ [3].

وفي الصحيح: «**أنت الأول، فليس قبلك شيء، وأنت الآخر، فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء، وأنت الباطن، فليس دونك شيء**» [4].

فإذا كان هو الأول كان هناك ما يكون بعده، وإذا كان آخراً كان هناك ما الرب بعده، وإذا كان ظاهراً ليس فوقه شيء كان هناك ما الرب ظاهر عليه، وإذا كان باطناً ليس دونه شيء كان هناك أشياء نفى عنها أن تكون دونه.

ولهذا قال ابن عربي: من أسمائه الحسنى «العليّ» على مَنْ يكون عليًّا، وما ثم إلا هو، وعلى ماذا يكون عليًّا، وما يكون إلا هو، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات؛ فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو.

ثم قال: قال الخراز: وهو وجه من وجوه الحق، ولسان من ألسنته، ينطق عن نفسه بأن الله يعرف بجمعه بين الأضداد: فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثم مَنْ تراه غيره، وما ثم من بطن عنه سواه؛ فهو ظاهر لنفسه، وهو باطن عن نفسه. وهو المسمى «أبو سعيد الخراز».

والْمَعِيَّةُ لا تدل على الممازجة والمخالطة، وكذلك لفظ القرب؛ فإن عند الحلولية أنه في حبل الوريد، كما هو عندهم في سائر الأعيان، وكل هذا كفر وجهل بالقرآن.

---

(١) سورة الحديد، آية: ١.

(٢) سورة الحديد، آية: ٢.

(٣) سورة الحديد، آية: ٣.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الدعوات حديث رقم ٦١. وأبو داود في سننه، كتاب الأدب باب ٩٨. والترمذي في سننه كتاب الدعوات باب ١٩، ٦٢. وابن ماجة في سننه، كتاب الدعاء باب ٢، ١٠، ١٥. والإمام أحمد في المسند ٢/٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦.

٣ ـ **والقسم الثالث:** مَنْ يقول: هو فوق العرش، وهو في كل مكان، ويقول: أنا أُقِرُّ بهذه النصوص، وهذه لا أصرف واحداً منها عن ظاهره.

وهذا قول طوائف ذكرهم الأشعري في «المقالات الإسلامية» وهو موجود في كلام طائفة من السالمية والصوفية.

ويشبه هذا مـا في كلام أبي طالب المكي، وابن برجان، وغيرهما، مع ما في كلام أكثرهما من التناقض؛ ولهذا لما كـان أبو علي الأهوازي ـ الذي صنف «مثالب ابن أبي بشر» ورد على أبي القاسم بن عساكر ـ هو من السالمية.

وكذلك ذكر الخطيب البغدادي: أن جماعة أنكروا على أبي طالب كلامه في الصفات.

وهذا الصنف الثالث، وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص، وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين.

فإن الأول لم يتبع شيئاً من النصوص؛ بل خالفها كلها.

والثاني ترك النصوص الكثيرة المحكمة المبينة، وتعلق بنصوص قليلة اشتبهت عليه معانيها.

وأما هذا الصنف فيقول: أنا اتبعت النصوص كلها، لكنه غالط أيضاً.

فكل مَنْ قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب، والسنة، وإجماع سلف الأمة وأئمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول، وللأدلة الكثيرة. وهؤلاء يقولون أقوالاً متناقضة، يقولون: إنه فوق العرش. ويقولون: نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف، كمـا يذكر مثل ذلك أبو طالب وغيره.

ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك.

فإن قالوا: إن العرش كذلك نقضوا قولهم: إنه نفسه فوق العرش، وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين، كان هذا قولاً بالحلول الخالص.

وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية، حتى صاحب «منازل السائرين» في توحيده

المذكور في آخر المنازل في مثل هذا الحلول؛ ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من مثل هذا.

سئل الجنيد عن التوحيد فقال: هو إفراد الحدوث عن القدم.

فبين أنه لا بد للمُوَحِّد من التمييز بين القديم الخالق، والمحدث المخلوق، فلا يختلط أحدهما بالآخر.

وهؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قالته النصارى في المسيح، والشيعة في أئمتها؛ وكثير من الحلولية والإباحية ينكر على الجنيد وأمثاله من شيوخ أهل المعرفة المتبعين للكتاب والسنة ما قالوه من نفي الحلول، وما قالوه في إثبات الأمر والنهي، ويرى أنهم لم يُكَمِّلوا معرفة الحقيقة كما كملها هو وأمثاله من الحلولية والإباحية.

٤ ـ **وأما القسم الرابع:** فهم سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة، فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله، من غير تحريف للكلم، أثبتوا أن الله تعالى فوق سمواته، وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائنون، وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه، ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضاً قريب مجيب، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم.

وكان النبي ﷺ يقول: «**اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل**»[1].

فهو سبحانه مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه. ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم.

كما قال: ﴿محمد رسول الله والذين معه﴾[2] أي: معه على الإيمان، لا ان ذاتهم في ذاته بل هم مصاحبون له.

وقوله: ﴿فأولئك مع المؤمنين﴾[3] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم، فالله تعالى عالم بعباده، وهو معهم أينما كانوا. وعلمه بهم من لوازم المعية.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الدعوات باب ٤٦. والدارمي في سننه، كتاب الاستئذان باب ٤٢. والنسائي في سننه، كتاب الاستعاذة باب ٤٣. والإمام أحمد ٢/٤٠١، ٤٣٣.

(٢) سورة الفتح، آية: ٢٩.

(٣) سورة النساء، آية: ١٤٦.

كما قالت المرأة: زوجي طويل النجاد، عظيم الرماد، قريب البيت من الناد.

فهذا كله حقيقة، ومقصودها: أن تعرف لوازم ذلك، وهو طول القامة، والكرم بكثرة الطعام، وقرب البيت من موضع الأضياف.

وفي القرآن: ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم﴾ [1] الآية.

فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك؛ وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر، فيثيب على الحسنات، ويعاقب على السيئات.

وكذلك إثبات القدرة على الخلق، كقوله: ﴿وما أنتم بمعجزين في الأرض ولا في السماء﴾ [2].

وقوله: ﴿أم حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا؟ ساء ما يحكمون﴾ [3].

والمراد: التخويف بتوابع السيئات ولوازمها من العقوبة والانتقام.

وهكذا كثير مما يصف الرب نفسه بالعلم، وبالأعمال، تحذيراً وتخويفاً وترغيباً للنفوس في الخير.

ويصف نفسه بالقدرة، والسمع، والرؤية، والكتاب، فمدلول اللفظ مراد منه، وقد أريد أيضاً لازم ذلك المعنى؛ فقد أريد ما يدل عليه اللفظ في أصل اللغة بالمطابقة وبالالتزام؛ فليس اللفظ مستعملاً في اللازم فقط، بل أريد به مدلوله الملزوم، وذلك حقيقة.

وأما لفظ «القرب» فقد ذكره تارة بصيغة المفرد، وتارة بصيغة الجمع؛ فالأول إنما جاء في إجابة الداعي: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي﴾ [4].

وكذلك في الحديث: «**أربعوا على أنفسكم؛ فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**» [5].

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٠.

(٢) سورة العنكبوت، آية: ٢٢.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ٤.

(٤) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٥) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٤/٤٠٢.

وجاء بصيغة الجمع في قوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[1] وهذا مثل قوله: ﴿نتلوا عليك﴾[2]، ﴿نحن نقص عليك﴾[3]، ﴿فإذا قرأناه﴾[4]، و﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾[5]، و﴿علينا بيانه﴾[6].

فالقرآن هنا حين يسمعه من جبريل، والبيان هنا بيانه لم يبلغه القرآن.

ومذهب سلف الأمة وأئمتها وخلفها: أن النبي ﷺ سمع القرآن من جبريل، وجبريل سمعه من الله عز وجل.

وأما قوله: (نتلوا)، و(نقص)، (فإذا قرأناه)، فهذه الصيغة في كلام العرب للواحد العظيم، الذي له أعوان يطيعونه، فإذا فعل أعوانه فعلاً بأمره قال: نحن فعلنا: كما يقول الملك: نحن فتحنا هذا البلد، وهزمنا هذا الجيش، ونحو ذلك؛ لأنه إنما يفعل بأعوانه، والله تعالى رب الملائكة، وهم لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، ولا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، وهو مع هذا خالقهم، وخالق أفعالهم وقدرتهم، وهو غني عنهم؛ وليس هو كالملك الذي يفعل أعوانه بقـدرة وحركة يستغنون بها عنه، فكان قوله لما فعله بملائكته: نحن فعلنا، أحق وأولى من قول بعض الملوك.

وهذا اللفظ هو من المتشابه الذي ذكر أن النصارى احتجوا به على النبي ﷺ على التثليث لَمّا وجدوا في القرآن ﴿إنا فتحنا لك﴾[7] ونحو ذلك؛ فذمهم الله حيث تركوا المحكم من القرآن: أن الإله واحد، وتمسكوا بالمتشابه الذي يحتمل الواحد الذي معه نظيره: والذي معه أعوانه الذين هم عبيده وخلقه، واتبعوا المتشابه يبتغون بذلك الفتنة وهي فتنة القلوب بتوهُّم آلهة متعددة، وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم، فإنهما قولان للسلف وكلاهما حق.

---

(١) سورة ق، آية: ١٦.
(٢) سورة القصص، آية: ٣.
(٣) سورة يوسف، آية: ٣.
(٤) سورة القيامة، آية: ١٨.
(٥) سورة القيامة، آية: ١٧.
(٦) سورة القيامة، آية: ١٩.
(٧) سورة الفتح، آية: ١.

فمن قال: إن الراسخين في العلم لا يعلمون تأويله.

قال: إن تأويله ما يؤول إليه، وهو ما أخبر القرآن عنه في قوله: ﴿إنا﴾، و﴿نحن﴾ هم الملائكة الذين هم عباد الرحمن، الذين يدبر بهم أمر السماء والأرض، وأولئك لا يعلم عددهم إلا الله، ولا يعلم صفتهم غيره، ولا يعلم كيف يأمرهم يفعلون إلا هو.

قال تعالى: ﴿وما يعلم جنود ربك إلا هو﴾[1].

وكل من الملائكة وإن علم حال نفسه وغيره؛ فلا يعلم جميع الملائكة ولا جميع ما خلق الله من ذلك.

ومَنْ قال: ان الراسخين يعلمون تأويله.

قال: «التأويل» هو التفسير؛ وهو إعلام الناس بالخطاب.

فالراسخون في العلم يعلمون تفسير القرآن كله، وما بين الله من معانيه، كما استفاضت بذلك الآثار عن السلف. فالراسخون في العلم يعلمون أن قوله: ﴿نحن﴾ أن الله فعل ذلك بملائكته، وإن كانوا لا يعرفون عدد الملائكة، ولا أسماءهم، ولا صفاتهم، وحقائق ذواتهم؛ ليس الراسخون كالجهال الذين لا يعرفون ﴿إنا﴾ و ﴿نحن﴾، بل يقولون ألفاظاً لا يعرفون معانيها، أو يُجَوِّزُون أن تكون الآلهة ثلاثة متعددة، أو واحداً لا أعوان له.

ومن هذا قول الله تعالى: ﴿الله يتوفَّى الأنفس﴾[2]؛ فإنه سبحانه يتوفاها برسله كما قال: ﴿توفَّته رسلنا﴾[3]، ﴿يتوفاكم ملك الموت﴾[4]؛ فإنه يتوفاها برسله الذين مقدمهم ملك الموت.

وقوله: ﴿فإذا قرأناه فاتَّبع قرآنه﴾[5] هو قراءة جبريل له عليه، والله قرأه بواسطة جبريل كما قال: ﴿أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾[6] فهو مكلم لمحمد بلسان

---

(١) سورة المدثر، آية: ٣١.
(٢) سورة الزمر، آية، ٤٢.
(٣) سورة الأنعام، آية: ٦١.
(٤) سورة السجدة، آية: ١١.
(٥) سورة القيامة، آية: ١٨.
(٦) سورة الشورى، آية: ٥١.

جبريل وإرساله إليه، وهذا ثابت للمؤمنين، كما قال تعالى: ﴿قد نبأنا الله من أخباركم﴾ [1] وإنباء الله لهم إنما كان بواسطة محمد إليهم.

وكذلك قوله: ﴿قولوا آمنا بالله وما أُنزل إلينا﴾ [2]، ﴿وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة﴾ [3] فهو أنزل على المؤمنين بواسطة محمد.

وكذلك ذوات الملائكة تقرب من ذات المحتضر، وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [4].

فإنه سبحانه هو وملائكته يعلمون ما توسوس به نفس العبد، كما ثبت في الصحيحين: «**إذا همَّ العبد بحسنة فلم يعملها قال الله لملائكته: اكتبوها له حسنة، فإن عملها قال: اكتبوها له عشر حسنات، وإذا هَمَّ بسيئة**» إلى آخر الحديث [5].

فالملائكة يعلمون ما يهم به من حسنة وسيئة، و«الهمّ» إنما يكون في النفس قبل العمل، وأبلغ من ذلك أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم، وهو يوسوس له بما يهواه فيعلم ما تهواه نفسه.

فقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [6] هو قرب ذوات الملائكة، وقرب علم الله منه، وهو رب الملائكة والروح، وهم لا يعلمون شيئاً إلا بأمره، فذاتهم أقرب إلى قلب العبد من حبل الوريد، فيجوز أن يكون بعضهم أقرب إليه من بعض؛ ولهذا

---

(١) سورة التوبة، آية: ٩٤.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٣٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٣١.

(٤) سورة ق، آية: ١٦.

(٥) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق باب ٣١. ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان حديث ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٥٩. والترمذي في سننه، في تفسير سورة ٦، والدارمي في سننه، كتاب الرقاق باب ٧٠. والإمام أحمد ١/٢٢٧، ٢٧٩، ٣١٠، ٣٦١، ٢/٢٣٤، ٤١١، ٤٩٨، ٣/١٤٩.

(٦) سورة ق، آية: ١٦.

قال في تمام الآية: ﴿إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد. ما يلفظ من قول إلاّ لديه رقيب عتيد﴾ [1].

وهذا كقوله: ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [2].

فقوله: ﴿إذ﴾ ظرف، فأخبر أنهم ﴿أقرب إليه من حبل الوريد﴾ حين يتلقى المتلقيان، ما يقول: ﴿عن اليمين﴾ قعيد ﴿وعن الشمال قعيد﴾ ثم قال: ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ أي: شاهد لا يغيب.

فهذا كله خبر عن الملائكة، فقوله: ﴿فإني قريب﴾ [3].

و« **هو أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته** » [4].

فهذا إنما جاء في الدعاء لم يذكر أنه قريب من العباد في كل حال، وإنما ذكر ذلك في بعض الأحوال.

وقد قال في الحديث: « **أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد** » [5].

وقال تعالى: ﴿واسجد واقترب﴾ [6]، والمراد: القرب من الداعي في سجوده.

كما قال: « **وأما السجود فأكثروا فيه من الدعاء، فقَمِنٌ أن يستجاب لكم** ».

فأمر بالاجتهاد في الدعاء في السجود مع قرب العبد من ربه وهو ساجد.

وقد أمر المصلي أن يقول في سجوده: « **سبحان ربي الأعلى** » رواه أهل السنن [7].

---

(١) سورة ق، آية: ١٧، ١٨.

(٢) سورة الزخرف، آية: ٨٠.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

سبق تخريجه.

(٥) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الصلاة حديث ٢١٥. والنسائي في سننه، كتاب المواقيت باب ٣٥، والتطبيق باب ٧٨. والترمذي في سننه، كتاب الدعوات باب ١١٨. والإمام أحمد في المسند ٢/٤٢١.

(٦) سورة العلق، آية: ١٩.

(٧) الحديث أخرجه الترمذي في سننه، كتاب المواقيت باب ٧٩. وابن ماجة في سننه، كتاب الإقامة باب ٢٠. والنسائي في الافتتاح باب ٧٧، وفي التطبيق باب ١٠، ٢٦، ٧٤، ٨٦. والإمام أحمد في المسند ٤/٥٤.

وكذلك حديث ابن مسعود: «**إذا سجد العبد فقال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً فقد تم سجوده، وذلك أدناه**» رواه أبو داود [1].

وفي حديث حذيفة الذي رواه مسلم: «**انه ﷺ صلى بالليل صلاة قرأ فيها بالبقرة، والنساء، وآل عمران، ثم ركع، ثم سجد نحو قراءته، يقول في ركوعه: سبحان ربي العظيم، وفي سجوده: سبحان ربي الأعلى**» [2].

وذلك أن السجود غاية الخضوع والذل من العبد، وغاية تسفيله، وتواضعه: بأشرف شيء فيه لله ـ وهو وجهه ـ بأن يضعه على التراب، فناسب في غاية سفوله أن يصف ربه بأنه الأعلى، والأعلى أبلغ من العلي؛ فإن العبد ليس له من نفسه شيء؛ هو باعتبار نفسه عدم محض، وليس له من الكبرياء والعظمة نصيب.

وكذلك في: العلو في الأرض، ليس للعبد فيه حق؛ فإنه سبحانه ذم مَنْ يريد العلو في الأرض: كفرعون، وإبليس.

وأما المؤمن فيحصل له العلو بالإيمان؛ لا بإرادته له، كما قال تعالى: ﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ [3].

فلما كان السجود غاية سفول العبد وخضوعه سبح اسم ربه الأعلى، فهو سبحانه الأعلى، والعبد الأسفل، كما انه الرب، والعبد العبد، وهو الغني، والعبد الفقير، وليس بين الرب والعبد إلا محض العبودية، فكلما كملها قرب العبد إليه؛ لأنه سبحانه برّ، جوّاد محسن، يعطي العبد ما يناسبه، فكلما عظم فقره إليه كان أغنى: وكلما عظم ذله له كان أعز؛ فإن النفس ـ لما فيها من أهوائها المتنوعة وتسويل الشيطان لها ـ تبعد عن الله حتى تصير ملعونة بعيدة من الرحمة.

واللعنة: هي البعد: ومن أعظم ذنوبها إرادة العلو في الأرض؛ والسجود فيه غاية سفولها.

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة.

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٣٩.

قال تعالى: ﴿إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين﴾[1].

وفي الصحيح: **«لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر»**[2].

وقال لإبليس ﴿فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها﴾[3].

وقال: ﴿وكلمة الله هي العليا﴾[4].

فهذا وصف لها ثابت. لكن مَنْ أراد أن يعلي غيرها جُوهِد.

وقال: **«من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله»**[5].

و«كلمة الله» هي خبره، وأمره؛ فيكون أمره مطاعاً مقدماً على أمر غيره، وخبره مصدق مقدم على خبر غيره.

وقال: ﴿ويكون الدين كلّه لله﴾[6].

والدين: هو العبادة والطاعة والذل، ونحو ذلك، يقال: دنته فدان: أي ذللته فذل. كما قيل:

هو دان الرباب اذكر هو الديـ ... ـن دراكاً بغزوة وصيال

ثم دانت بعد الرباب وكانت ... كعذاب عقوبة الأقوال

فإذا كانت العبادة والطاعة والذل له تحقق أنه أعلى في نفوس العباد عندهم، كما هو الأعلى في ذاته. كما تصير كلمته هي العليا في نفوسهم كما هي العليا في نفسها.

وكذلك التكبير يراد به: أن يكون عند العبد أكبر من كل شيء؛ كما قال ﷺ لعديّ بن حاتم:

---

(١) سورة غافر، آية: ٦٠.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في كتاب الإيمان حديث ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩. وأبو داود في كتاب اللباس باب ٢٦. والترمذي في كتاب البر باب ٦١. وابن ماجة في المقدمة باب ٩، والزهد باب ١٦. وأحمد ٣٩٩/١، ٤١٢، ٤١٦، ٤٥١.

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٣. وفي الأصل المطبوع «اخرج». والصحيح ما أثبتناه.

(٤) سورة التوبة، آية: ٤٠.

(٥) الحديث أخرجه البخاري ٤٣/١، ٢٥/٤، ١٠٥، ١٦٦/٩. ومسلم في الإمارة حديث ١٤٩، ١٥٠، ١٥١. والترمذي ١٦٤٦ والنسائي ٢٣/٦. وابن ماجة ٢٧٨٣. والبيهقي ١٦٧/٩، ١٦٨.

(٦) سورة الأنفال، آية: ٣٩.

«يا عدي، ما يفرك؟ أيفرك أن يقال لا إله إلا الله؟ فهل تعلم من إله إلا الله؟؟ يا عدي ما يفرك؟ أيفرك أن يقال: الله أكبر؟ فهل من شيء أكبر من الله؟» [1].

وهذا يبطل قول من جعل أكبر بمعنى كبير.

وقد قال النبي ﷺ: **«إنا معاشر الأنبياء ديننا واحد»** [2] وهو الإسلام، وهو الاستسلام لله: لا لغيره، بأن تكون العبادة والطاعة له والذل، وهو حقيقة لا إله إلا الله.

ولا ريب أن ما سوى هذا لا يقبل، وهو سبحانه يطاع في كل زمان بما أمر به في ذلك الزمان، فلا إسلام بعد مبعث محمد ﷺ إلا فيما جاء به وطاعته وهي ملة إبراهيم التي لا يرغب عنها إلا مَنْ سَفَّه نفسه، وهو الأمة الذي يؤتم به كما أن: القدوة، هو الذي يقتدى به، وهو: الإمام، كما في قوله: ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ [3]، وهو: القانت، والقنوت دوام الطاعة، وهو الذي يطيع الله دائماً، والحنيف المستقيم إلى ربه دون ما سواه.

وقوله: **مَنْ تقرَّب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً، ومن تقرب إليَّ ذراعاً تقربت إليه باعاً، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»** [4].

فقرب الشيء من الشيء مستلزم لقرب الآخر منه، لكن قد يكون قرب الثاني هو اللازم من قرب الأول. ويكون منه أيضاً قرب بنفسه.

فالأول: كمن تقرب إلى مكة أو حائط الكعبة. فكلما قرب منه قرب الآخر منه من غير أن يكون منه فعل.

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٣٧٨/٤. وابن حيان في صحيحه ٢٢٧٩ (موارد الظمآن). والطبراني في الكبير ١٧/١٠٠. والبيهقي في دلائل النبوة ٣٤٠/٥. وابن كثير ٦٥/٥ من تفسيره.

(٢) سيأتي تخريجه.

(٣) سورة البقرة، آية: ١٢٤.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٥، ٥٠. ومسلم في الذكر حديث ٢٠، ٢١، ٢٢، وفي التوبة حديث ١. والترمذي في الدعوات باب ١٣١. وابن ماجة في الأدب باب ٥٨. وأحمد ٤١٣/٢

والثاني: كقرب الإنسان إلى من يتقرب هو إليه كما تقدم في هذا الأثر الإلهي، فتقرب العبد إلى الله وتقريبه له نطقت به نصوص متعددة.

مثل قوله: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيهم أقرب﴾ [1]، ﴿فأما إن كان من المقربين﴾ [2]، ﴿عيناً يشرب بها المقربون﴾ [3]، ﴿ولا الملائكة المقربون﴾ [4]، ﴿ومن المقربين﴾ [5].

« وما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه » الحديث [6].

وفي الحديث: **« أقرب ما يكون العبد من ربه في جوف الليل الآخر »** [7].

وقد بسطنا الكلام على هذه الأحاديث ومقالات الناس في هذا المعنى في **« جواب الأسئلة المصرية على الفتيا الحموية »**.

فهذا قرب الرب نفسه إلى عبده، وهو مثل نزوله إلى السماء الدنيا.

وفي الحديث الصحيح: **« إن الله يدنو عشية عرفة »** الحديث [8].

فهذا القرب كله خاص، وليس في الكتاب والسنة قط قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال؛ فعلم بذلك بطلان قول الحلولية؛ فإنهم عمدوا إلى الخاص المقيد فجعلوه عاماً مطلقاً، كما جعل إخوانهم « الاتحادية » ذلك في مثل قوله: **« كنت سمعه »** [9]، وفي قوله: **« فيأتيهم في صورة غير صورته »** [10]، وإن الله قال على لسان نبيه: **« سمع الله لمن حمده »** [11].

---

(١) سورة الإسراء، آية: ٥٧.

(٢) سورة الواقعة، آية: ٨٨.

(٣) سورة المطففين، آية: ٢٨.

(٤) سورة النساء، آية: ١٧٢.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٤٥.

(٦) سبق تخريجه قريباً.

(٧) الحديث أخرجه مسلم في الصلاة حديث ٢١٥. والنسائي في المواقيت باب ٣٥، والتطبيق باب ٧٨. والترمذي في الدعوات باب ١١٨. والإمام أحمد في المسند ٢/٤٢١.

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة باب ١٧. وابن ماجة في سننه، كتاب المناسك باب ٥٦. ومالك في الموطأ، كتاب الحج حديث ٣، ١٣٣، وأحمد في المسند ٢/٢٢٤، ٤/١٤.

(٩) سبق تخريجه. (١٠) سبق تخريجه. (١١) سبق تخريجه.

وكل هذه النصوص حجة عليهم، فإذا فصل تبين ذلك؛ فالداعي والساجد يوجه روحه إلى الله، والروح لها عروج يناسبها، فتقرب من الله تعالى بلا ريب بحسب تخلصها من الشوائب، فيكون الله عز وجل منها قريباً قرباً يلزم من قربها، ويكون منه قرب آخر كقربه عشية عرفة، وفي جوف الليل، وإلى مَنْ تقرَّب منه شبراً تقرَّب منه ذراعاً.

وفي «الزهد» لأحمد عن عمران القصير: أن موسى عليه السلام قال: «يا رب! أين أبغيك؟ قال: ابغني عند المنكسرة قلوبهم، إني أدنو منهم كل يوم باعاً، لولا ذلك لانهدموا».

فقد يشبه هذا قوله: **«قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين»** إلى آخره.

وظاهر قوله: ﴿فإني قريب﴾ [1] يدل على أن القرب نعته، ليس هو مجرد ما يلزم من قرب الداعي والساجد ودنوه عشية عرفة، هو لما يفعله الحاج ليلتئذ من الدعاء، والذكر، والتوبة؛ وإلا فلو قدر أن أحداً لم يقف بعرفة لم يحصل منه سبحانه ذلك الدنو إليهم؛ فإنه يباهي الملائكة بأهل عرفة، فإذا قدر أنه ليس هناك أحد لم يحصل؛ فدل ذلك على تقربهم إليه بسبب قربه منهم، كما دل عليه الحديث الآخر.

والناس في آخر الليل يكون في قلوبهم من التوجه والتقرب والرقة ما لا يوجد في غير ذلك الوقت، وهذا مناسب لنزوله إلى السماء الدنيا، وقوله: **«هل من داع؟ هل من سائل؟ هل من تائب»** [2].

ثم إن هذا النزول هل هو كدنوِّه عشية عرفة معلق بأفعال؟ فإن في بلاد الكفر ليس فيهم مَنْ يقوم الليل، فلا يحصل لهم هذا النزول، كما أن دنوه عشية عرفة لا يحصل لغير الحجاج في سائر البلاد، إذ ليس لها وقوف مشروع، ولا مباهاة الملائكة. وكما أن تفتيح أبواب الجنة، وتغليق أبواب النار، وتصفيد الشياطين إذا دخل شهر رمضان، إنما هو للمسلمين الذين يصومونه لا الكفار الذين لا يرون له حرمة.

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٢) أخرجه مسلم في المسافرين حديث ١٧٠، ١٧٢. وأحمد ٢/٤٣٣، ٥٠٤، ٥٠٩، ٥٢١، ٣/٤٣، ٤/٢٢، ٢١٧، ٢١٨.

وكذلك إطلاعه يوم بدر وقوله لهم: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [1] كان مختصاً بأولئك أم هو عام؟ فيه كلام ليس هذا موضعه.

والكلام في هذا القرب من جنس الكلام في نزوله كل ليلة، ودنوه عشية عرفة، وتكليمه لموسى من الشجرة، وقوله: ﴿أن بورك من في النار ومن حولها﴾ [2].

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وذكرنا ما قاله السلف في ذلك: كحماد بن زيد، وإسحاق، وغيرهما، من أنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش، وبيّنّا أن هذا هو الصواب، وإن كان طائفة ممن يدعي السنة يظن خلو العرش منه.

وقد صنف أبو القاسم عبد الرحمن بن منده في ذلك مصنفاً، وزيّف قول مَنْ قال: إنه ينزل ولا يخلو منه العرش، وضعّف ما نقل في ذلك عن أحمد في رسالة مسدد وقال: إنها مكذوبة على أحمد، وتكلم على راويها البردعي أحمد بن محمد وقال: إنه مجهول لا يعرف في أصحاب أحمد.

وطائفة تقف لا تقول يخلو، ولا لا يخلو، وتنكر على مَنْ يقول ذلك، منهم الحافظ عبد الغني المقدسي.

وأما مَنْ يتوهم أن السموات تنفرج ثم تلتحم، فهذا من أعظم الجهل؛ وإن وقع فيه طائفة من الرجال.

وأما مَنْ لا يعتقد أن الله فوق العرش، فهو لا يعتقد نزوله، لا بخلوّ، ولا بغير خلوّ.

وقال بعض أكابرهم لبعض المثبتين: ينزل أمره.

فقال: من عند مَنْ ينزل؟ أنت ليس عندك هناك أحد؛ أثبتْ أنه هناك ثم قل: ينزل أمره.

وهذا نظير قول إسحاق بن راهويه بحضرة الأمير عبدالله بن طاهر.

---

(١) سورة فصلت، آية: ٤٠.
(٢) سورة النمل، آية: ٨.

والصواب قول السلف: إنه ينزل، ولا يخلو منه العرش، وروح العبد في بدنه لا تزال ليلاً ونهاراً إلى أن يموت، ووقت النوم تعرج، وقد تسجد تحت العرش وهي لم تفارق جسده.

وكذلك: «**أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**»[1].

وروحه في بدنه، وأحكام الأرواح مخالف لأحكام الأبدان؛ فكيف بالملائكة؟ فكيف برب العالمين؟.

والليل يختلف فيكون: ثلثه بالمشرق قبل أن يكون ثلثه بالمغرب؛ ونزوله الذي أخبر به رسوله إلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم، وإلى سماء هؤلاء في ثلث ليلهم، لا يشغله شأن عن شأن.

وكذلك قربه من الداعي المتقرب إليه والساجد لكل واحد بحسبه حيث كان وأين كان، والرجلان يسجدان في موضع واحد ولكل واحد قرب يخصه لا يشركه فيه الآخر.

والنصوص الواردة فيها الهدى والشفاء، والذي بلَّغها بلاغاً مبيناً، هو أعلم الخلق بربه، وأنصحهم لخلقه، وأحسنهم بياناً، وأعظمهم بلاغاً؛ فلا يمكن أحد أن يعلم ويقول مثل ما علَّمه الرسول وقاله. وكل مَنْ منّ الله عليه ببصيرة في قلبه تكون معه معرفة بهذا.

ثم قال تعالى: ﴿ويرى الذين أوتوا العلم الذي أُنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط العزيز الحميد﴾[2].

وقال في ضدهم: ﴿والذين كذبوا بآياتنا صمٌّ وبكم في الظلمات من يشأ الله يُضْلِلْهُ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾[3].

وقوله تعالى: (هو الظاهر)[4] ضمن معنى العالي.

---

(١) سبق تخريجه. (٣) سورة الأنعام، آية: ٣٩.
(٢) سورة سبأ، آية: ٦. (٤) نص الآية ٣ من سورة الحديد: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾.

كما قال: ﴿فما اسطاعوا أن يَظهروه﴾ [1].

ويقال: ظهر الخطيب على المنبر، وظاهر الثوب أعلاه، بخلاف بطانته، وكذلك ظاهر البيت أعلاه، وظاهر القول ما ظهر منه وبان، وظاهر الإنسان خلاف باطنه، فكلما علا الشيء ظهر؛ ولهذا قال: «**أنت الظاهر فليس فوقك شيء**»، فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء، ولم يقل ليس شيء أبين منك ولا أعرف.

وبهذا تبين خطأ من فسر ﴿الظاهر﴾ بأنه المعروف كما يقوله مَنْ يقول الظاهر بالدليل، الباطن بالحجاب، كما في كلام أبي الفرج وغيره، فلم يذكر مراد الله ورسوله وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح، وقال: «**أنت الباطن فليس دونك شيء**» فيهما معنى الإضافة لا بد أن يكون البطون والظهور لمن يظهر ويبطن، وإن كان فيهما معنى التجلي، والخفاء، ومعنى آخر كالعلوّ في الظهور فإنه سبحانه لا يوصف بالسفول.

وقد بسطنا هذا في الإحاطة، لكن إنما يظهر من الجهة العالية علينا، فهو يظهر علماً بالقلوب وقصداً له ومعاينة إذا رؤي يوم القيامة وهو بادٍ عالٍ ليس فوقه شيء، ومن جهة أخرى يبطن فلا يقصد منها ولا يشهد، وإن لم يكن شيء أدنى منه؛ فإنه من ورائهم محيط فلا شيء دونه سبحانه.



(١) سورة الكهف، آية: ٩٧.

فصل
في تمام الكلام في القرب

والرب سبحانه لا يشغله سمع عن سمع، ولا تغلطه المسائل، بل هو سبحانه يكلم العباد يوم القيامة ويحاسبهم، لا يشغله هذا عن هذا.

قيل لابن عباس: كيف يكلمهم يوم القيامة كلهم في ساعة واحدة؟ قال: كما يرزقهم في ساعة واحدة.

وقد قال ﷺ: «**ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر**»[1].

والله سبحانه في الدنيا يسمع دعاء الداعين، ويجيب السائلين؛ مع اختلاف اللغات، وفنون الحاجات.

والواحد منا قد يكون له قوة سمع يسمع كلام عدد كثير من المتكلمين، كما أن بعض المقرئين يسمع قراءة عدة؛ لكن لا يكون إلا عدداً قليلاً قريباً منه؛ والواحد منا يجد في نفسه قرباً ودنوًّا وميلاً إلى بعض الناس الحاضرين والغائبين؛ دون بعض، ويجد تفاوت ذلك الدنوّ والقرب. والربُّ تعالى واسع عليم، وَسِعَ سمعه الأصوات كلها، وعطاؤه الحاجات كلها.

ومن الناس مَنْ غلط، فظن أن قربه من جنس حركة بدن الإنسان إذا مال إلى جهة انصرف عن الأخرى، وهو يجد عمل روحه يخالف عمل بدنه، فيجد نفسه تقرب من نفوس كثير من الناس؛ من غير أن ينصرف قربها إلى هذا عن قربها إلى هذا،

---

(١) الحديث أورده الهيثمي في مجمع الزوائد ١٠/٣٤٧.

وكذلك يجد في نفسه خضوعاً لبعض الناس ومحبة ويجد فيها نأياً وبعداً عن آخرين، وارتفاعاً وإقبالاً على قوم، وإعراضاً عن قوم غير ما هو قائم بالبدن.

ففي الجملة: ما نطق به الكتاب والسنة من قرب الرب من عابديه وداعيه هو مقيد مخصوص، لا مطلق عام لجميع الخلق، فبطل قول الحلولية، كما قال: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾ (١) فهذا قربه من داعيه.

وأما قربه من عابديه ففي مثل قوله: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة أيّهم أقرب﴾ (٢).

وقوله: **«ما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضته عليه»** (٣).

وقال **«من تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً»** (٤).

فهذا قربه إلى عبده وقرب عبده إليه؛ ودنوُّه عشية عرفة إلى السماء الدنيا لا يخرج عن القسمين؛ فإنه ﷺ قال: **«أفضل الدعاء دعاء يوم عرفة»** (٥) فدنوُّه لدعائهم.

وأما نزوله إلى سماء الدنيا كل ليلة؛ فإن كان لمن يدعوه ويسأله ويستغفره فإن ذلك الوقت يحصل فيه من قرب الرب إلى عابديه ما لا يحصل في غيره فهو من هذا، وإن كان مطلقاً فيكون بسبب الزمان لكونه يصلح لهذا، وإن لم يقع فيه.

ونظيره: ساعة الإجابة يوم الجمعة روي أنها مقيدة بفعل الجمعة، وهي من حين يصعد الإمام على المنبر إلى أن تنقضي الصلاة. ولهذا تكون مقيدة بفعل الجمعة، فمن لم يُصَلِّ الجمعة لغير عذر ويعتقد وجوبها لم يكن له فيها نصيب، وأما مَنْ كانت عادته

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٥٧.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) الحديث أخرجه عبدالرزاق في مصنَّفه ٨١٢٥. وابن عدي في الكامل ٤/١٦٠٠. والبغوي في شرح السنة ٧/١٥٧. وأورده السيوطي في الدر المنثور ١/٢٢٨. والعجلوني في كشف الخفاء ١/١٧٣. والزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٤/٣٧١.

الجمعة ثم مرض أو سافر، فإنه يكتب له ما كان يعمل وهو صحيح مقيم، وكذلك المحبوس ونحوه، فهؤلاء لهم مثل أجر مَنْ شهد الجمعة، فيكون دعاؤهم كدعاء مَنْ شهدها.

وقد تكون الرحمة التي تنزل على الحجاج عشية عرفة، وعلى من شهد الجمعة، تنتشر بركاتها إلى غيرهم من أهل الأعذار، فيكون لهم نصيب من إجابة الدعاء وحظ مع مَنْ شهد ذلك كما في شهر رمضان، فهذا موجود لمن يحبهم ويحب ما هم فيه من العبادة فيحصل لقلبه تَقَرُّبٌ إلى الله، ويودّ لو كان معهم.

وأما الكافر والمنافق الذي لا يرى الحج بِرًّا، ولا الجمع فرضاً وَبِرًّا، بل هو معرض عن محبة ذلك وإرادته، فهذا قلبه بعيد عن رحمة الله، فإن رحمة الله قريب من المحسنين، وهذا ليس منهم.

وروي في ساعة الجمعة أنها آخر النهار فيكون سببها الوقت.

وقد ثبت في الصحيح: أن في الليل ساعة يستجاب الدعاء فيها، كما في يوم الجمعة، وذلك كل ليلة، وأقرب ما يكون العبد من ربه في جوف الليل الآخر [1].



---

(١) سبق تخريجه.

فصل

وأما قرب الرب من قلوب المؤمنين، وقرب قلوبهم منه: فهذا أمر معروف لا يجهل؛ فإن القلوب تصعد إليه على قدر ما فيها من الإيمان والمعرفة، والذِّكْرِ والخشية والتوكل، وهذا متفق عليه بين الناس كلهم؛ بخلاف القرب الذي قبله؛ فإن هذا ينكره الجهمي الذي يقول: ليس فوق السموات رب يعبد، ولا إله يُصَلّى له ويسجد، وهذا كفر وفند.

والأول تنكره الكلابية، ومَنْ يقول: لا تقوم الأمور الاختيارية به.

ومن أتباع الأشعري من أصحاب أحمد وغيره مَنْ يجعل الرضا، والغضب، والفرح، والمحبة: هي الإرادة. وتارة يجعلونها صفات أخرى قديمة غير الإرادة، وهذا القرب الذي في القلب المتفق عليه هو قرب المثال العلمي في الحقيقة، وذلك مستلزم لمحبته، فإن من أحب شخصاً تمثل في قلبه، ووجده قريباً إلى قلبه، وإذا ذكره حضر في قلبه، وقد يحصل للإنسان بمحبوبه المخلوق فناء عن نفسه كما قال القائل: غبت بك عني فظننت أنك أني.

ومنه قول القائل:

حاضر في القلب أبصره ... لست أنساه فأذكره

وقول الآخر:

مثالك في عيني وذكرك في فمي ... ومثواك في قلبي فأين تغيب؟

وهذا هو المثل الأعلى الذي قال الله فيه: ﴿وله المثل الأعلى﴾ [1]، وكقوله: ﴿وهو

(١) سورة الروم، آية: ٢٧.

الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [1] ، ﴿وهو الله في السمـوات وفي الأرض﴾ [2] .

وهو المِثْلُ في قوله : ﴿ليس كمثله شيء﴾ [3] ؛ فإنه سبحانه لا يماثله شيء أصلاً ، فنفسه المقدسة لا يماثلها شيء من الموجودات، وصفاتها لا يماثلها شيء من الصفات، وما في القلوب من معرفته لا يماثله شيء من المعارف، ومحبته لا يماثلها شيء ، فله المثل الأعلى ، كما إنه في نفسه الأعلى.

وقد قال تعالى : ﴿مَثَلُهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾ [4] ، ﴿ومَثَلُ الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمَثَل جنة بربوة أصابها وابل فآتت أُكُلَها ضعفين؛ فإن لم يصبها وابل فَطَلٌّ، والله بما تعملون بصير﴾ [5] وغير ذلك.

ويشبه مثل هذا بمثل هذا ، وذلك يتضمن تشبيه ذات هذا بذات هذا ، فإن الخبر عن الأشياء إنما يكون بعد معرفتها ، وهو سبحانه أخبر أولاً عن المثل العلمي ، الذي يسمى الصورة الذهنية ، ثم إذا كان الخبر صادقاً فإنه يستدل به على أن الحقيقة مطابقة لما تصوره؛ ولهذا كان الناس إنما يعبرون عن الشيء ويصفونه بما يعرفونه، وتتنوع أسماؤه عندهم لتنوع ما يعرفونه من صفاته.

ومَنْ رأى الله عز وجل في المنام فإنه يراه في صورة من الصور بحسب حال الرائي، إن كان صالحاً رآه في صورة حسنة، ولهذا رآه النبي ﷺ في أحسن صورة.

والمشاهدات التي قد تحصل لبعض العارفين في اليقظة، كقول ابن عمر لابن الزبير لما خطب إليه ابنته في الطواف: أتحدثني في النساء ونحن نتراءى الله عز وجل في طوافنا ؟! وأمثال ذلك إنما يتعلق بالمثال العلمي المشهود. لكن رؤية النبي ﷺ لربه فيها كلام ليس هذا موضعه؛ فإن ابن عباس قال: رآه بفؤاده مرتين. فالنبي ﷺ مخصوص بما لم يشركه فيه غيره.

---

(١) سورة الزخرف، آية : ٨٤.

(٢) سورة الأنعام، آية : ٣.

(٣) سورة الشورى، آية : ١١.

(٤) سورة البقرة، آية : ١٧.

(٥) سورة البقرة، آية : ٢٦٥.

وهذا المثال العلمي يتنوع في القلوب بحسب المعرفة بالله والمحبة له تنوعاً لا ينحصر، بل الخلق في إيمانهم بالله، وكتابه، ورسوله: متنوعون؛ فلكل منهم في قلبه للكتاب والرسول مثال علمي بحسب معرفته مع اشتراكهم في الإيمان بالله وبكتابه وبرسوله - فهم متنوعون في ذلك متفاضلون. وكذلك إيمانهم بالمعاد والجنة والنار وغير ذلك من أمور الغيب، وكذلك ما يخبر به الناس بعضهم بعضاً من أمور الغيب هو كذلك، بل يشاهدون الأمور ويسمعون الأصوات وهم متنوعون في الرؤية والسماع، فالواحد منهم يتبين له من حال المشهود ما لم يتبين للآخر، حتى قد يختلفون فيثبت هذا ما لا يثبت الآخر، فكيف فيما أخبروا به من الغيب؟!!.

والنبي ﷺ أخبرهم عن الغيب بأحاديث كثيرة، وليس كلهم سمعها مفصلة، والذين سمعوا ما سمعوا ليس كلهم فهم مراده، بل هم متفاضلون في السمع والفهم كتفاضل معرفتهم وإيمانهم بحسب ذلك حتى يثبت أحدهم أموراً كثيرة والآخر لا يثبتها، لا سيما من علق بقلبه شبه النفاة؛ فهو ينفي ما أثبته الكتاب والسنة وما عليه أهل الحق.

وهذا يبين لك أن هؤلاء كلهم مؤمنون بالله وكتابه ورسوله واليوم الآخر- وإن كانوا متفاضلين في الإيمان - إلا من شاقَّ الرسول من بعد ما تبين له الهدى واتبع غير سبيل المؤمنين.

ثم هم يتفاضلون في العلم والإرادة، فإذا كان أحدهم أكثر محبة لله وذكراً وعبادة كان الإيمان عنده أقوى وأرسخ من حيث المحبة والعبادة لله، وإن كان لغيره من العلم بالأسماء والصفات ما ليس له.

فصاحب المحبة والذِّكْرِ والتأله يحصل له من حضور الرب في قلبه وأُنسه به ما لا يحصل لمن ليس مثله.

وكذلك الإيمان بالرسول قد يكون أحد الشخصين أعلم بصفاته والآخر أكثر محبة

له؛ وكذلك الأشخاص ـ المشهورون ـ قد يكون الرجل أعلم بما رأى والآخر أكثر محبة له، و **« الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف »** [1]، وتعارفها تناسبها، وتشابهها فيما تعلمه وتحبه وتكرهه.

وكثير من هؤلاء العباد الذي يشهد قلبه الصورة المثالية ويفنى فيما شهده يظن أنه رأى الله بعينه؛ لأنه لما استولى على قلبه سلطان الشهود ولم يبق له عقل يميز به، والمشاهد للأمور هو القلب، لكن تارة شاهدها بواسطة الحس الظاهر، وتارة بنفسه فلا يبقى أيضاً يميز بين الشهودين، فإن غاب عن الفرق بين الشهودين ظن أنه رآه بعينه؛ وإن غاب عن الفرق بين الشاهد والمشهود ظن أنه هو، كما يحكى عن أبي يزيد أنه قال: ليس في الجبة إلا الله. وكما قال الآخر: غبت بك عني؛ فظننت أنك أنّي، وكان المحبوب قد ألقى نفسه في الماء فألقى المحب نفسه خلفه.

وهذا كله من قوة شهود القلب وضعف العقل، بمنزلة ما يراه النائم؛ فإنه لغيبة عقله بالنوم يظن أن ما يراه هو بعينه الظاهر، وما يسمعه يسمعه بأذنه الظاهرة، وما يتكلم به يتكلم به بلسانه بالحسّ الظاهر؛ وعينه مغمضة، ولسانه ساكت. وقد يقوى تصوره الخيالي في النوم حتى يتصل بالحس الظاهر، فيبقى النائم يقرأ بلسانه ويتكلم بلسانه تبعاً لخياله، ومع هذا فعقله غائب لا يشعر بذلك، كما يحصل مثل ذلك للسكران والمجنون وغيرهما.

ولهذا جاءت الشريعة بأن القلم مرفوع عن النائم، والمجنون، والمغمى عليه، ولم يختلفوا إلا فيمن زال عقله بسبب محرم.

وهذا يبين أن كل مَنْ أقر بالله فعنده من الإيمان بحسب ذلك، ثم مَنْ لم تقم عليه الحجة بما جاءت به الأخبار لم يكفر بجحده، وهذا يبين أن عامة أهل الصلاة مؤمنون بالله ورسوله ـ وإن اختلفت اعتقاداتهم في معبودهم وصفاته ـ إلا من كان منافقاً ـ يظهر الإيمان بلسانه، ويبطن الكفر بالرسول ـ فهذا ليس بمؤمن؛ وكل مَنْ أظهر الإسلام، ولم يكن منافقاً فهو مؤمن له من الإيمان بحسب ما أوتيه من ذلك، وهو ممن

---

(١) الحديث أورده البخاري في « الأنبياء »: ٢؛ ومسلم في « البرّ »: ١٩، ١٦٠؛ وأبو داود: « أدب »: ١٦؛ وابن حنبل: ٢/٢٩٥ ـ ٥٢٧ ـ ٥٣٧.

يخرج من النار ولو كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، ويدخل في هذا جميع المتنازعين في الصفات والقدر على اختلاف عقائدهم.

ولو كان لا يدخل الجنة إلا مَنْ يعرف الله كما يعرفه نبيه ﷺ لم تدخل أمته الجنـة؛ فإنهم - أو أكثرهم - لا يستطيعون هذه المعرفة؛ بل يدخلونها وتكون منازلهم متفاضلة بحسب إيمانهم ومعرفتهم. وإذا كان الرجل قد حصل له إيمان يعرف الله به، وأتى آخر بأكثر من ذلك عجز عنه لم يحمل ما لا يطيق، وإن كان يحصل له بذلك فتنة لم يحدث بحديث يكون له فيه فتنة.

فهذا أصل عظيم في تعليم الناس ومخاطبتهم بالخطاب العام بالنصوص التي اشتركوا في سماعها: كالقرآن، والحديث المشهور، وهم مختلفون في معنى ذلك.

والله أعلم، وصلى الله على محمد وآله وصحبه!.



وقال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، قدس الله روحه:

فصل

تقرب العبد إلى الله في مثل قوله: ﴿واسجد واقترب﴾ [1].

وقوله: ﴿اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة﴾ [2].

وقوله: ﴿أولئك الذين يدعون يبتغون إلى ربهم الوسيلة﴾ [3].

وقوله: ﴿فأما إن كان من المقربين﴾ [4].

وقول النبي ﷺ فيما يروي عن ربه: **«مَنْ تقرب إليَّ شبراً تقربت إليه ذراعاً»** [5] الحديث.

وقوله: **«ما تقرب إليَّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه»** الحديث [6].

وكذلك: القربان؛ كقوله: ﴿إذ قرَّبا قرباناً فتُقُبِّلَ من أحدهما﴾ [7].

---

(١) سورة العلق، آية: ١٩.

(٢) سورة المائدة، آية: ٣٥.

(٣) سورة الإسراء، آية: ٥٧.

(٤) سورة الواقعة، آية: ٨٨.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) سورة المائدة، آية: ٢٧.

وقوله: ﴿حتى يأتينا بقربان تأكله النار﴾[1]. ونحو ذلك، لا ريب أنه بعلوم وأعمال يفعلها العبد، وفي ذلك حركة منه وانتقال من حال إلى حال.

ثم لا يخلو مع ذلك: إما أن روحه وذاته تتحرك، أو لا تتحرك.

وإذا تحركت: فإما أن تكون حركتها إلى ذات الله، أو إلى شيء آخر.

وإذا كانت إلى ذات الله بقي النظر في قرب الله إليه، ودُنُوّه، وإتيانه، ومجيئه؛ إما جزاء على قرب العبد، وإما ابتداء كنزوله إلى سماء الدنيا.

فالأول: قول المتفلسفة الذين يقولون: إن الروح لا داخل البدن ولا خارجه، وإنها لا توصف بالحركة ولا بالسكون، وقد تبعهم على ذلك قوم ممن ينتسب إلى الملة.

فهؤلاء عندهم قرب العبد ودنوه إزالة النقائص والعيوب عن نفسه، وتكميلها بالصفات الحسنة الكريمة، حتى تبقى مقاربة للرب، مشابهة له من جهة المعنى، ويقولون: الفلسفة التشبه بالإله على قدر الطاقة؛ فأما حركة الروح فممتنعة عندهم.

وكذلك يقولون: في قرب الملائكة، والذي أثبتوه من تزكية النفس عن العيوب، وتكميلها بالمحاسن حق في نفسه؛ لكن نفيهم ما زاد على ذلك خطأ؛ لكنهم يعترفون بحركة جسمه إلى المواضع التي تظهر فيها آثار الرب: كالمساجد، والسماوات، والعارفين.

وعند هؤلاء معراج النبي ﷺ إنما هو انكشاف حقائق الكون له، كما فسره بذلك ابن سينا ومن اتبعه، كعين القضاة[2]، وابن الخطيب في «المطالب العالية».

الثاني: قول المتكلمة الذين يقولون: إن الله ليس فوق العرش. وإن نسبة العرش والكرسي إليه سواء، وإنه لا داخل العالم ولا خارجه.

لكن يثبتون حركة العبد والملائكة فيقولون: قرب العبد إلى الله حركة ذاته إلى الأماكن المشرَّفة عند الله، وهي السمٰوات، وحملة العرش، والجنة، وبذلك يفسرون معراج النبي ﷺ.

ويتفق هؤلاء والذين قبلهم في حركة بدن العبد إلى الأماكن المشرفة، كثبوت العبادات، وإنما النزاع في حركة نفسه.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨٣.

(٢) كذا رسمها بالأصل.

ويسلم الأولون حركة النفس بمعنى تحولها من حال إلى حال؛ لا بمعنى الانتقال من موضع إلى موضع، واتفاقهم على حركة الجسم، وحركة الروح أيضاً عند الآخرين إلى كل مكان تظهر فيه معرفة الله: كالسموات، والمساجد، وأولياء الله، ومواضع أسماء الله وآياته، فهو حركة إلى [1].

الثالث: قول أهل السنة والجماعة، الذين يثبتون أن الله على العرش، وأن حملة العرش أقرب إليه ممنْ دونهم، وأن ملائكة السماء العليا أقرب إلى الله من ملائكة السماء الثانية، وأن النبي ﷺ لما عُرِجَ به إلى السماء صار يزداد قرباً إلى ربه بعروجه وصعوده، وكان عروجه إلى الله، لا إلى مجرد خلق من خلقه، وأن روح المصلي تقرب إلى الله في السجود، وإن كان بدنه متواضعاً، وهذا هو الذي دلت عليه نصوص الكتاب.

ثم قرب الرب من عبده هل هو من لوازم هذا القرب، كما أن المتقرب إلى الشيء الساكن كالبيت المحجوج، والجدار، والجبل، كلما قربت منه قرب منك؟

أو هو قرب آخر يفعله الرب، كما أنك إذا قربت إلى الشيء المتحرك إليك تحرك أيضاً إليك، فمنك فعل ومنه فعل آخر.

هذا فيه قولان لأهل السنة مبنيان على ما تقدم من (قاعدة الصفات الفعلية) كمسألة النزول وغيرها، وقد تقدم الكلام في ذلك.

وعلى هذا فما روي من قرب الرب إلى خواص عباده وتجليه لقلوبهم، كما في «الزهد» لأحمد: أن موسى قال: يا رب أين أجدك؟ قال: «عند المنكسرة قلوبهم من أجلي، أقترب إليها كل يوم شبراً ولولا ذلك لاحترقت».

هذا القرب عند المتفلسفة والجهمية هو مجرد ظهوره وتجليه لقلب العبد، فهو قرب المثال.

ثم المتفلسفة لا تثبت حركة الروح، والجهمية تسلم جواز حركة الروح إلى مكان عال، وأما أهل السنة فعندهم مع التجلي والظهور تقرب ذات العبد إلى ذات ربه، وفي جواز دُنُوِّ ذات الله القولان، وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع.

---

(١) سقط في الأصل.

وعلى مذهب النفاة من المتكلمة لا يكون إتيان الرب ومجيئه ونزوله، إلا تجليه وظهوره لعبده، إذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد المانعة من المشاهدة الباطنة أو الظاهرة، بمنزلة الذي كان أعمى أو أعمش فزال عماه، فرأى الشمس والقمر، فيقول: جاءني الشمس والقمر.

وهذا قول النفاة من المتفلسفة، والمعتزلة، والأشعرية؛ لكن الأشعرية يثبتون من الرؤية ما لا يثبته المعتزلة، ومنهم مَنْ يوافقهم في المعنى الذي قصدوه.

وأما على مذهب أهل السنة والجماعة من السلف، وأهل الحديث، وأهل المعرفة، ومَن اتبعهم من الفقهاء والصوفية، والعامة، وأهل الكلام أيضاً، فإن نزوله وإتيانه ومجيئه قد يكون بحركة من العبد وقرب منه، ودنوّ إليه، وهو قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد، فإن هذا علم وعندهم يكون ذلك بعلم من العبد وبعمل منه فهو كشف وعمل.

ولا ينكر الأشعرية ونحوهم من أهل الكلام أن يكون من العبد حركة، فإن ذلك ممكن، وإنما قد ينكرون حركته إلى الله كما تقدم، وقد شبه بعضهم مجيء الله بقوله: ﴿واعبد ربك حتى يأتيك اليقين﴾ (1) أي الموقن به من الموت وما بعده.

قلت: هذا مثل قوله: ﴿فإذا جاءت الطامّة الكبرى﴾ (2).
وقوله: ﴿فإذا جاءت الصاخَّة﴾ (3).
وقوله: ﴿فقد جاء أشراطها﴾ (4) وجعل في ذلك هو ظهوره وتجليه.

قلت: وليس هو مجرد ظهوره وتجليه، وإن كان متضمناً لذلك؛ بل هو متضمن لحركة العبد إليه، ثم إن كان ساكناً كان مجيئه من لوازم مجيء العبد إليه، وإن كان

---

(1) سورة الحجر، آية: ٩٩.
(2) سورة النازعات، آية: ٣٤.
(3) سورة عبس، آية: ٣٣.
(4) سورة محمد، آية: ١٨.

فيه حركة كان مجيئه بنفسه أيضاً، وإن كان العبد ذاهباً إليه، وهكذا مجيء اليقين، ومجيء الساعة [١].

وفي جانب الربوبية يكون بكشف حجب ليست متصلة بالعبد، كما قال النبي ﷺ: **«حجابه النور - أو النار - لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»** [٢].

فهي حجب تحجب العباد عن الإدراك، كما قد يحجب الغمام والسقوف عنهم الشمس.والقمر، فإذا زالت تجلت الشمس والقمر.

وأما حجبها لله عن أن يرى ويدرك فهذا لا يقوله مسلم؛ فإن الله لا يخفى عليه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، وهو يرى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة السوداء، ولكن يحجب أن تصل أنواره إلى مخلوقاته كما قال: **«لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»** فالبصر يدرك الخلق كلهم، وأما السبحات: فهي محجوبة بحجابه النور أو النار.

والجهمية لا تثبت له حجباً أصلاً، لأنه عندهم ليس فوق العرش، ويروون الأثر المكذوب عن علي: «أنه سمع قصاباً يحلف: لا والذي احتجب بسبع سموات. فعلاه بالدرة، فقال: يا أمير المؤمنين، أُكَفِّرُ عن يميني؟ قال: لا، ولكن حلفت بغير الله».

فهذا لا يعرف له إسناد، ولو ثبت كان علي قد فهم من المتكلم أنه عنى أنه محتجب عن إدراكه لخلقه، فهذا باطل قطعاً؛ بخلاف احتجابه عن إدراك خلقه له.

ويدل على ذلك الحديث الصحيح: **«إذا دخل أهل الجنة الجنةَ نادى مناد: يا أهل الجنة! إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه. فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ قال:**

---

(١) كلمتان بالاصل تشيران إلى شيء مفقود من صفحات المجلد.

(٢) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان حديث ٢٩٣. وابن ماجة في سننه باب ١٣ من المقدمة. والإمام أحمد في المسند ٤/٤٠١، ٤٠٥.

فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه» وهي «الزيادة»[1].

وعند من أثبت الرؤية من المتجهمة أن حجاب كل أحد معه، وكشفه خلق الإدراك فيه، لا أنه حجاب منفصل.

وأما إتيانه ونزوله، ومجيئه بحركة منه، وانتقال: فهذا فيه القولان لأهل السنة من أصحابنا وغيرهم، والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وسلم تسليماً.

★ ★ ★

---

(١) أخرجه البخاري ١٤٤/٨. ومسلم، كتاب الإيمان ٢٩٧. وابن حبان ٢٦٤٧ (موارد الظمآن).

وقال الشيخ رحمه الله تعالى: [1]

الذين يجعلون الفلسفة هي التشبيه بالإله على قدر الطاقة، ويوجد هذا التفسير في كلام طائفة: كأبي حامد الغزالي وأمثاله؛ ولا يثبت هؤلاء قرباً حقيقياً ـ وهو القرب المعلوم المعقول ـ ومَنْ جعل قرب عباده المقربين ليس إليه؛ وإنما هو إلى ثوابه وإحسانه، فهو معطل مبطل.

وذلك أن ثوابه وإحسانه يصل إليهم ويصلون إليه، ويباشرهم ويباشرونه بدخوله فيهم ودخولهم فيه بالأكل واللباس، فإذا كانوا يكونون في نفس جنته ونعيمه وثوابه، كيف يجعل أعظم الغايات قربهم من إحسانه؟! ولاسيما والمقربون هم فوق أصحاب اليمين الأبرار، الذين كتابهم في عليين.

﴿وما أدراك ما عِلّيّون؟ كتاب مرقوم، يشهده المقربون، إن الأبرار لفي نعيم، على الأرائك ينظرون، تعرف في وجوههم نضرة النعيم، يُسْقَوْن من رحيق مختوم، ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، ومزاجه من تسنيم، عيناً يشرب بها المقربون﴾ [2].

قال ابن عباس: ﴿يشرب بها المقربون﴾ صرفاً، وتمزج لأصحاب اليمين مزجاً.

فقد أخبر أن الأبرار في نفس النعيم، وأنهم يسقون من الشراب الذي وصفه الله تعالى، ويجلسون على الأرائك ينظرون، فكيف يقال: إن المقربين ـ الذين هم أعلا من

---

(١) من دشت في المكتبة الظاهرية.

(٢) سورة المطففين، الآيات: ١٩ ـ ٢٨.

هؤلاءِ بحيث يشربون صرفها، ويمزج لهؤلاء مزجاً - إنما تقريبهم هو مجرد النعيم الذي أولئك فيه؟ هذا مما يعلم فساده بأدنى، تأمل.

المسألة الثانية: في قربه الذي هو من لوازم ذاته: مثل العلم والقدرة، فلا ريب أنه قريب بعلمه وقدرته وتدبيره من جميع خلقه، لم يزل بهم عالماً ولم يزل عليهم قادراً، هذا مذهب جميع أهل السنة، وعامة الطوائف، إلا من ينكر علمه القديم من القدرية، والرافضة، ونحوهم، أو ينكر قدرته على الشيء قبل كونه من الرافضة، والمعتزلة، وغيرهم.

وأما قربه بنفسه من مخلوقاته قرباً لازماً في وقت دون وقت، ولا يختص به شيء: فهذا فيه للناس قولان:

فمن يقول هو بذاته في كل مكان يقول بهذا.

ومَنْ لا يقول بهذا لهم أيضاً فيه قولان:

أحدهما: إثبات هذا القرب، وهو قول طائفة من المتكلمين، والصوفية، وغيرهم، يقولون: هو فوق العرش، ويثبتون هذا القرب.

وقوم يثبتون هذا القرب، دون كونه على العرش. وإذا كان قرب عباده منه نفسه، وقربه منهم، ليس ممتنعاً عند الجماهير من السلف وأتباعهم من أهل الحديث، والفقهاء، والصوفية، وأهل الكلام، لم يجب أن يتأول كل نص فيه ذكر قربه من جهة امتناع القرب عليه، ولا يلزم من جواز القرب عليه أن يكون كل موضع ذكر فيه قربه يراد به قربه بنفسه، بل يبقى هذا من الأمور الجائزة وينظر في النص الوارد، فإن دلَّ على هذا حمل عليه، وإن دلَّ على هذا حمل عليه، وهذا كما تقدم في لفظ الإتيان والمجيء.

وإن كان في موضع قد دلَّ عندهم على أنه هو يأتي، ففي موضع آخر دل على أنه يأتي بعذابه، كما في قوله تعالى: ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾[1].

(١) سورة النحل، آية: ٢٦.

وقوله تعالى: ﴿فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا﴾[1].

فتدبر هذا، فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها؟

يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ ـ حيث ورد ـ دالاً على الصفة وظاهراً فيها.

ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا.

وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك؛ بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة، جعلوا كل آية فيها ما يتوهَّمون أنه يضاف إلى الله تعالى ـ إضافة صفة ـ من آيات الصفات، كقوله تعالى: ﴿فَرَّطتُ في جنب الله﴾[2].

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة، والنفاة، وهذا من أكبر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات.

وأنا أذكر لهذا مثالين نافعين:

أحدهما: صفة الوجه:

فإنه لما كان إثبات هذه الصفة مذهب أهل الحديث، والمتكلمة الصفاتية من الكلابية، والأشعرية، والكرامية، وكان نَفْيُها مذهب الجهمية: من المعتزلة وغيرهم، ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم، صار بعض الناس من الطائفتين كلما قرأ آية فيها ذكر الوجه جعلها من موارد النزاع.

فالمثبت يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف.

والنافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفة فكذلك غيرها.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[3].

---

(١) سورة الحشر، آية: ٢.

(٢) سورة الزمر، آية: ٥٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ١١٥.

أدخلها في آيات الصفات طوائف من المثبتة والنفاة، حتى عدها أولئك: كابن خزيمة مما يقرر إثبات الصفة. وجعل النافية تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع.

ولهذا لما اجتمعنا في المجلس المعقود، وكنت قد قلت: أمهلت كل من خالفني ثلاث سنين، إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئاً مما ذكرته كانت له الحجة، وفعلت، وفعلت، وجعل المعارضون يفتشون الكتب، فظفروا بما ذكره البيهقي في كتاب «الأسماء والصفات» في قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[1]، فإنه ذكر عن مجاهد، والشافعي: أن المراد: قبلة الله.

فقال أحد كبرائهم ـ في المجلس الثاني ـ: قد أحضرت نقلاً عن السلف بالتأويل، فوقع في قلبي ما أعد، فقلت: لعلك قد ذكرت ما رُوِي في قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله﴾[1]، قال: نعم، قلت: المراد بها قبلة الله، فقال: قد تأولها مجاهد، والشافعي، وهما من السلف.

ولم يكن هذا السؤال يرد علي، فإنه لم يكن شيء مما ناظروني فيه صفة الوجه، ولا أثبتها، لكن طلبوها من حيث الجملة وكلامي كان مقيداً كما في الأجوبة، فلم أر إحقاقهم في هذا المقام، بل قلت هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلاً، ولا تندرج في عموم قول مَنْ يقول: لا تؤول آيات الصفات.

قال: أليس فيها ذكر الوجه؟! فلما قلت: المراد بها قبلة الله. قال: أليست هذه من آيات الصفات؟ قلت: لا، ليست من موارد النزاع، فإني إنما أسلم أن المراد بالوجه ـ هنا ـ القبلة، فإن «الوجه» هو الجهة في لغة العرب، يقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا «الوجه» أي: إلى هذه الجهة، وهذا كثير مشهور، فالوجه هو الجهة. وهو الوجه: كما في قوله تعالى: ﴿ولِكُلٍّ وِجْهَةٌ هو مُوَلِّيها﴾[2]، أي: متوليها، فقوله تعالى: ﴿وجهة هو موليها﴾ كقوله: ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾، كلا الآيتين في

---

(١) سورة البقرة، آية: ١١٥.

(٢) سورة البقرة، آية: ١٤٨.

اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة والوجه والجهة هو الذي ذكر في الآيتين: أنا نوليه: نستقبله.

قلت: والسياق يدل عليه، لأنه قال: ﴿أينما تولوا﴾ «وأين» من الظروف، وتولوا، أي: تستقبلوا. فالمعنى: أي موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، هذا بعد قوله: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾[1] وهي الجهات كلها، كما في الآية الأخرى: ﴿قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[2].

فأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف؛ كأنه قال: جهة الله، وقبلة الله. ولكن من الناس مَنْ لا يسلم أن المراد بذلك جهة الله، أي: قبلة الله، ولكن يقول: هذه الآية تدل على الصفة، وعلى أن العبد يستقبل ربه، كما جاء في الحديث: «**إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قبل وجهه**»[3].

وكما في قوله: «**لا يزال الله مقبلاً على عبده بوجهه ما دام مقبلاً عليه، فإذا انصرف صرف وجهه عنه**»[4].

ويقول: إن الآية دلَّت على المعنيين. فهذا شيء آخر ليس هذا موضعه.

والغرض أنه إذا قيل: «فثم قبلة الله» لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه، الذي ينكره منكرو تأويل آيات الصفات؛ ولا هو مما يستدل به عليهم المثبتة، فإن هذا المعنى صحيح في نفسه، والآية دالة عليه، وإن كانت دالة على ثبوت صفة فذاك شيء

---

(١) سورة البقرة، آية ١١٥.

(٢) سورة البقرة، آية ١٤٢.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في كتاب الصلاة باب ٣٣، وفي كتاب الاذان ٩٤،والأدب باب ٧٥. ومسلم في المساجد حديث ٥٠، وفي الزهد حديث ٧٤. وأبو داود في الصلاة باب ٢٢. والنسائي في المساجد باب ٣١. وابن ماجة في المساجد باب ١٠. ومالك في الموطأ، حديث ٤ من القبلة. وأحمد ٦/٢.

(٤) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ١٧٢/٥. والحاكم في المستدرك ٢٣٦/١. وأبو داود في سننه ٩٠٩. والنسائي في سننه ٨/٣.

آخر، ويبقى دلالة قولهم: ﴿فثم وجه الله﴾ [1] على « فثم قبلة الله »، هل هو من باب تسمية القبلة وجهاً باعتبار أن الوجه والجهة واحد؟ أو باعتبار أن مَن استقبل وجه الله فقد استقبل قبلة الله؟ فهذا فيه بحوث ليس هذا موضعها.

والمثال الثاني: لفظة « الأمر »، فإن الله تعالى لما أخبر بقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [2]. وقال: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [3].

واستدل طوائف من السلف على أن الأمر غير مخلوق، بل هو كلامه وصفة من صفاته بهذه الآية وغيرها، صار كثير من الناس يطرد ذلك في لفظ الأمر حيث ورد، فيجعله صفة، طرداً للدلالة، ويجعل دلالته على غير الصفة نقضاً لها، وليس الأمر كذلك؛ فبينت في بعض رسائلي: أن الأمر وغيره من الصفات يطلق على الصفة تارة، وعلى متعلقها أخرى.

فالرحمة صفة لله، ويسمى ما خلق رحمة، والقدرة من صفات الله تعالى، ويسمى المقدور قدرة، ويسمّى تعلقها بالمقدور: قدرة، والخلق من صفات الله تعالى ويسمى خلقاً، والعلم من صفات الله، ويسمى المعلوم أو المتعلق: علماً؛ فتارة يراد الصفة، وتارة يراد متعلقها، وتارة يراد نفس التعلق.

والأمر: مصدر، فالمأمور به يسمى: أمراً، ومن هذا الباب سمي عيسى - ﷺ -: كلمة؛ لأنه مفعول بالكلمة وكائن بالكلمة، وهذا هو الجواب عن سؤال الجهمية لما قالوا: عيسى كلمة الله فهو مخلوق، والقرآن إذا كان كلام الله لم يكن إلا مخلوقاً؛ فإن عيسى ليس هو نفس كلمة الله، وإنما سمي بذلك لأنه خلق بالكلمة على خلاف سنة المخلوقين، فخرقت فيه العادة، وقيل له: كن فكان. والقرآن نفس كلام الله.

فمَنْ تدبر ما ورد في « باب أسماء الله تعالى وصفاته »، وأن دلالة ذلك في بعض

---

(١) سورة البقرة، آية: ١١٥.
(٢) سورة يس، آية: ٨٢.
(٣) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

المواضع على ذات الله، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد، حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي؛ بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبين معناه من القرآن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة، والاستدلال بهما مطلقاً ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه؛ فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال، أو معارضة: من الكتاب والسنة، وفي سائر أدلّة الخلق.

فإذا كان العبد لا يمتنع أن يتقرب من ربه، وأن يقرب منه ربه بأحد المعنيين المتقدمين، أو بكليهما؛ لم يمتنع حمل النص على ذلك إذا كان دالاً عليه، فإن لم يكن دالاً عليه لم يجز حمله، وإن احتمل هذا المعنى، وهذا المعنى وقف. فجواز إرادة المعنى في الجملة غير كونه هو المراد بكل نص.

وأما قربه اللازم من عباده: بعلمه، وقدرته، وتدبيره فقد تقدم، وتقدم ذكر الخلاف في قربه بنفسه قرباً لازماً، وعرف المتفق عليه والمختلف فيه: من قربه العارض، واللازم.

فقوله سبحانه: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [1]، من الناس طوائف عندهم لا يحتاج إلى تأويل، ومنهم مَنْ يحوجها إلى التأويل.

ثم أقول هذه الآية لا تخلو إما أن يراد بها قربه سبحانه؛ أو قرب ملائكته؛ كما قد اختلف الناس في ذلك، فإن أريد بها قرب الملائكة فقوله: ﴿إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد﴾ [2]؛ فيكون الله سبحانه وتعالى قد أخبر بعلمه هو سبحانه بما في نفس الإنسان، وأخبر بقرب الملائكة الكرام الكاتبين منه.

ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد. إذ يتلقى﴾ [3].

---

(١) سورة ق، آية: ١٦.

(٢) سورة ق، آية: ١٧.

(٣) سورة ق، آية: ١٦ ـ ١٧.

ففسّر ذلك بالقرب الذي هو حين يتلقى المتلقيان، وبأي معنى فسر؛ فإن علمه وقدرته عام التعلق، وكذلك نفسه سبحانه لا يختص بهذا الوقت، وتكون هذه الآية مثل قوله تعالى: ﴿أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم؟ بلى ورسلنا لديهم يكتبون﴾ [1].

ومنه قوله في أول السورة: ﴿قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ﴾ [2].

وعلى هذا فالقرب لا مجاز فيه، وإنما الكلام في قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب﴾ [3] حيث عبَّر بها عن ملائكته ورسله، أو عبَّر بها عن نفسه، أو عن ملائكته، ولكن قرب كُلٍّ بحسبه، فقرب الملائكة منه تلك الساعة، وقرب الله تعالى منه مطلق؛ كالوجه الثاني إذا أريد به الله تعالى؛ أي: نحن أقرب إليه من حبل الوريد، فيرجع هذا إلى القرب الذاتي اللازم، وفيه القولان:

أحدهما: إثبات ذلك، وهو قول طائفة من المتكلمين والصوفية.

والثاني: أن القرب هنا بعلمه؛ لأنه قد قال: ﴿ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [3]؛ فذكر لفظ العلم هنا دل على القرب بالعلم.

ومثل هذه الآية حديث أبي موسى: **«إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً قريباً، إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»** [4].

فالآية لا تحتاج إلى تأويل القرب في حق الله تعالى إلا على هذا القول، وحينئذ فالسياق دلَّ عليه، وما دلَّ عليه السياق هو ظاهر الخطاب؛ فلا يكون من موارد النزاع.

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٠.

(٢) سورة ق، آية: ٤.

(٣) سورة ق، آية: ١٦.

(٤) سبق تخريجه.

وقد تقدم أنا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي.

وتحقيق الجواب هو أن يقال: إما أن يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكناً، أو لا يكون.

فإن كان ممكناً لم تحتج الآية إلى تأويل.

وإن لم يكن ممكناً حملت الآية على ما دل عليه سياقها، وهو قربه بعلمه. وعلى هذا القول فإما أن يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دلّ عليه السياق أو لا يكون. فإن كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام؛ إذ لا تأويل حينئذ.

وإن لم يكن ظاهر الخطاب؛ فإنما حمل على ذلك لأن الله تعالى قد بين في غير موضع من كتابه أنه على العرش، وأنه فوق، فكان ما ذكره في كتابه في غير موضع أنه فوق العرش مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلاً على أنه أراد قرب العلم؛ إذ مقتضى تلك الآيات ينافي ظاهر هذه الآية على هذا التقدير، والصريح يقضي على الظاهر ويبين معناه.

ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره؛ إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه: لأنه تفسير للقرآن بالقرآن؛ ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين كما تقدم.

وللإمام أحمد ـ رحمه الله تعالى ـ رسالة في هذا النوع، وهو ذكر الآيات التي يقال بينها معارضة، وبيان الجمع بينها وإن كان فيه مخالفة لما يظهر من إحدى الآيتين، أو حمل إحداها على المجاز، وكلامه في هذا أكثر من كلام غيره من الأئمة المشهورين؛ فإن كلام غيره أكثر ما يوجد في المسائل العملية، وأما المسائل العلمية فقليل.

وكلام الإمام أحمد كثير في المسائل العلمية والعملية لقيام الدليل من القرآن والسنة على ذلك، ومَنْ قال: إن مذهبه نفي ذلك، فقد افترى عليه، والله أعلم.

والكلام على قوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الدَّاعِ إذا دعان﴾[1] مثل قوله ﷺ: «**إنكم لا تدعون أصمَّ ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً؛ إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته**»[2].

فمن حمله على قرب نفسه قرباً لازماً أو عارضاً فلا كلام، ومَنْ قال: المراد كونه يسمع دعاءهم، ويستجيب لهم، وما يتبع ذلك؛ قال: دلَّ عليه السياق فلا يكون خلاف الظاهر، أو يقول: دلّ عليه ما في القرآن والسنة من النصوص التي تدل على أنه فوق العرش، فيكون تفسير القرآن وتأويله بالكتاب والسنة، وهذا لا محذور فيه.

واعلم أن من الناس مَنْ سلك هذا المسلك في نفس المعية، ويقول: إنه محمول على ما دلّ عليه السياق؛ وإن كان خلاف ظاهر الإطلاق، أو محمول على خلاف الظاهر لدلالة الآيات أن الله فوق العرش، ويجعل بعض القرآن يفسر بعضاً، لكن نحن بينَّا أنه ليس في ظاهر المعية ما يوجب ذلك؛ لأنا وجدنا جميع استعمالات «مع» في الكتاب والسنة لا توجب اتصالاً واختلاطاً، فلم يكن بنا حاجة إلى أن نجعل ظاهره الملاصقة ثم نصرفه.

فأما لفظ «القرب» فهو مثل لفظ «الدنو»، وضد القرب: البعد، فاللفظ ظاهر في اللغة. فإما أن يحمل عليه، وإما أن يحمل على ما يقال إنه الظاهر الذي دلَّ عليه السياق، أو على خلاف الظاهر لدلالة بقية النصوص.

وقد روى الطبراني وغيره: أن ناساً سألوا النبي ﷺ: أقريب ربنا فنناجيه أم بعيد فنناديه، فأنزل الله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾[1].

وصلى الله على محمد.

★ ★ ★

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٦.

(٢) سبق تخريجه.

وقال رحمه الله:

فصل

قد كتبت قبل هذا في (الجزء الثاني من المرتب): الكلام في «قرب العبد من ربه» وذهابه إليه و«قرب الرب من عبده» وتجلِّي الرب له وظهوره وما يعترف به المتفلسفة من ذلك؛ ثم المتكلمة، ثم أهل السنة، وأن ما يثبته هؤلاء من الحق يثبته أهل السنة.

ثم يثبت أهل السنة أشياء لا يعرفها أهل البدعة: لجهلهم وضلالهم؛ إذ كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، ولما يأتهم تأويله.

ثم المعاني الذي يثبتها هؤلاء من الحق ويتأولون النصوص عليها حسنة صحيحة جيدة؛ لكن الضلال جاء من جهة نفيهم ما زاد عليها، وذلك مثل إثبات المتفلسفة لواجب الوجود، وأن الروح غير البدن، وأنها باقية بعد فراق البدن، وأنها منعمة أو معذبة: نعيماً وعذاباً روحانيين.

وكذلك ما يثبتونه من قوى البدن، والنفس الصالحة، وغير الصالحة: كل ذلك حق؛ لكن زعمهم أن لا معنى للنصوص إلا ذلك، وأن لا حق وراء ذلك، وأن الجنة والنار عبارة عن ذلك؛ وإنما الوصف المذكور في الكتب الإلهية أمثال مضروبة لتفهيم المعاد الروحاني، وأن الملائكة والجن هي أعراض، وهي قوى النفس الصالحة والفاسدة، وأن الروح لا تتحرك؛ وإنما ينكشف له حقائق الكون، فيكون ذلك قربها إلى الله، وأن معراج النبي هو من هذا الباب، هذا النفي والتكذيب كفر.

وكذلك ما يثبته المتكلمة: من أن العبد يتقرب ببدنه وروحه إلى الأماكن المفضلة التي يظهر فيها نور الرب: كالسموات، والمساجد، وكذلك الملائكة فهذا صحيح؛ لكن دعواهم أنهم لا يتقربون إلى ذات الله، وأن الله ليس على العرش؛ فهذا باطل.

وإنما الصواب إثبات ذلك، وإثبات ما جاءت به النصوص أيضاً من قرب العبد إلى ربه، وتجلِّي الرب لعباده بكشف الحجب المتصلة بهم والمنفصلة عنهم، وأن القرب والتجلي فيه علم العبد الذي هو ظهور الحق له، وعمل العبد الذي هو دنوه إلى ربه.

وقد تكلمت في دنو الرب وقربه، وما فيه من النزاع بين أهل السنة. ثم بعض المتسننة والجهال: إذا رأوا ما يثبته أولئك من الحق: قد يفرون من التصديق به؛ وإن كان لا منافاة بينه وبين ما ينازعون أهل السنة في ثبوته؛ بل الجميع صحيح.

وربما كان الإقرار بما اتفق على إثباته أهم من الإقرار بما حصل فيه نزاع؛ إذ ذلك أظهر وأبين وهو أصل للمتنازع فيه؛ فيحصل بعض الفتنة في نوع تكذيب، ونفي: حال أو اعتقاد، كحال المبتدعة فيبقى الفريقان في بدعة وتكذيب، ببعض موجب النصوص، وسبب ذلك أن قلوب المثبتة تبقى متعلقة بإثبات ما نفته المبتدعة.

وفيهم نفرة عن قول المبتدعة؛ بسبب تكذيبهم بالحق ونفيهم له، فيعرضون ما يثبتونه من الحق أو ينفرون منه، أو يكذبون به، كما قد يصير بعض جهال المتسننة في إعراضه عن بعض فضائل علي وأهل البيت؛ إذا رأى أهل البدعة يغلون فيها؛ بل بعض المسلمين يصير في الإعراض عن فضائل موسى وعيسى بسبب اليهود والنصارى بعض ذلك، حتى يحكى عن قوم من الجهال أنهم ربما شتموا المسيح إذا سمعوا النصارى يشتمون نبينا في الحرب.

وعن بعض الجهال أنه قال: سبوا علياً كما سبوا عتيقكم، كفر بكفر؛ وإيمان بإيمان.

ومثال ذلك في «باب الصفات»: أن العبد إذا عرف ربه وأحبه؛ بل لو عرف غير الله وأحبه وتألهه؛ يبقى ذلك المعروف المحبوب المعظم في القلب واللسان، وقد تقوى به شدة الوجد، والمحبة والتعظيم حتى يستغرق به ويفنى به عن نفسه.

كما قيل: إن رجلاً كان يحب آخر؛ فوقع المحبوب في اليم، فألقى الآخر نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت، فما الذي أوقعك؟ فقال: غبت بك عني، فظننت أنك أني.

وهذا كما قيل:

مثالك في عيني وذكراك في فمي ... ومثواك في قلبي؛ فأين تغيب؟!

وقال آخر:

ساكن في القلب يعمره ... لست أنساه فأذكره

هو مولى قد رضيت به ... [ونصيبي منه أوفره]

ولقوة الاتصال: زعم بعض الناس أن العالم والعارف يتحد بالمعلوم المعروف، وآخرون يرون أن المحب قد يتحد بالمحبوب، وهذا إما غلط، وإما توسع في العبارة فإنه نوع اتحاد: هو اتحاد في عين المتعلقات من نوع اتحاد في المطلوب والمحبوب والمأمور به، والمرضي والمسخوط؛ واتحاد في نوع الصفات، من الإرادة والمحبة، والأمر والنهي، والرضا، والسخط، بمنزلة اتحاد الشخصين المتحابين. وهذا له تفصيل نذكره في غير هذا الموضع.

وإنما المقصود هنا: أن المعروف المحبوب في قلب العارف المحب: له أحكام وأخبار صادقة؛ كقوله تعالى:

﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [1] وقوله تعالى: ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض﴾ [2].

وقوله تعالى: ﴿وأنّه تعالى جَدُّ رَبِّنا﴾ [3].

وقوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [4].

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٨٤.

(٢) سورة الروم، آية: ٢٧.

(٣) سورة الجن، آية: ٣.

(٤) سورة الأعلى، آية ١.

وقوله في الاستفتاح: «**سبحانك اللهم وبحمدك، وتبارك اسمك، وتعالى جدك؛ ولا إله غيرك**»[1].

ويحصل لقلوب العارفين به استواء وتجلٍّ لا يزول عنها، يقرُّ به كل أحد؛ لكن أهل السنة يقرون بكثير مما لا يعرفه أهل البدعة؛ كما يقرون باستوائه على العرش.

ومثل قوله ﷺ: «**عبدي مرضت فلم تعدني**» فيقول: أي رب، كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: «**أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده**»[2].

فقد أخبر أنه عند عبده: وجعل مرضه مرضه، والإنسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمير، أو عالم، أو مكان؛ بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره، وموافقته في أقواله وأعماله، فيقال إن أحدهما الآخر، كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة.

ويشبه هذا من بعض الوجوه: ظهور الأجسام المستنيرة وغيرها في الأجسام الشفافة: كالمرآة المصقولة، والماء الصافي، ونحو ذلك. بحيث ينظر الإنسان في الماء الصافي السماء والشمس والقمر والكواكب.

كما قال بعضهم:

إذا وقع السماء على صفاء ... كدر أنَّى يحركه النسيم؟

ترى فيه السماء بلا امتراء ... كذاك البدر يبدو والنجوم

وكذا قلوب أرباب التجلي ... يرى في صفوها الله العظيم[3]

وكذلك نرى في المرآة صورة ما يقابلها من الشمس، والقمر والوجوه وغير ذلك.

ثم قد يحاذي تلك المرآة مرآة أخرى، فترى فيها الصورة التي رؤيت في الأولى، ويتسلسل الأمر فيه. وهذه المرائي المنعكسة تشبه من وجه بعيد ظهور اسم المحبوب

---

(١) أخرجه الترمذي في الصلاة باب ٦٥، وفي الوتر باب ١٩. والنسائي في الافتتاح باب ١٨. وابن ماجة في الإقامة باب ١. والدارمي في الصلاة باب ٣٣. وأحمد ٣/٥٠، ٦٩.

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢/٤٠٤.

(٣) هذه الأبيات لم تتضح للناسخ لخرم في الأصل. فلتحرر من مظانها.

المعظم في الورق بالخط والكتابة سواء كان بمداد، أو بتنقير، أو بغير ذلك، فإنه هنا لم يظهر إلا حروف اسمه في جسم لا حس له ولا حركة، وفي الأجسام الصقيلة ظهرت صورته: لكن من غير شعور بالمظهر ولا حركة، فالأول مظهر اسمه، وهذا مظهر ذاته.

وأما في قلوب العباد وأرواحهم: فيظهر المعروف المحبوب المعظم، وأسماؤه في القلب الذي يعلمه ويحبه، وذلك نوع أكمل وأرفع من غيره، بل ليس له نظير.

وإلى ذلك أشار بقوله: ﴿كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه﴾ [1] وهو الذي قال: ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله﴾ [2] وقال: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا﴾ [3].

وكذلك قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [4] وقوله: ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل﴾ [5].

* * *

(١) سورة المجادلة، آية: ٢٢.
(٢) سورة المائدة، آية: ٥.
(٣) سورة البقرة، آية ١٣٧.
(٤) سورة الشورى، آية: ١١.
(٥) سورة البقرة، آية: ٢٦١.

فصل

فهذا القدر لا يخالف فيه عاقل، فإنه أمر محسوس مدرك، وهو أقل مراتب الإقرار بالله؛ بل الإقرار بوجود أي شيء كان، وأقل مراتب عبادته ومحبته والتقرب إليه، ثم مع ذلك هل يتحرك القلب، والروح العارفة المحبة أم لا حركة لها إلا مجرد التحول من صفة إلى صفة؟.

الأول: مذهب عامة المسلمين، وجمهور الخلق.

والثاني: قول المتفلسفة ومن اتبعهم؛ إذ عندهم أن الروح لا داخل البدن ولا خارجه، ولا تتحرك ولا تسكن.

وأما الجمهور فيقرون بتحركها نحو المحبوب المطلوب كائناً ما كان.

ويقر جمهور المتكلمين بأنها تتحرك إلى المواضع المشرفة التي تظهر فيها آثار المحبوب وأنواره: كتحرك قلوب العارفين وأبدانهم إلى السموات، وإلى المساجد، ونحو ذلك.

وكذلك تحرك ذلك إلى ذات المحبوب من المخلوقين كالأنبياء، والملائكة وغيرهم، وكل من الفريقين يقر بتجلي الرب وظهوره لقلوب العارفين، وهو عندهم حصول الإيمان، والعلم، والمعرفة في قلوبهم بدلاً من الكفر والجهل؛ وهو حصول المثل والحد والاسم في السماء والأرض.

وأما حركة روح العبد أو بدنه إلى ذات الرب، فلا يُقِرُّ به من كذب بأن الله فوق العرش، من هؤلاء المعطلة الجهمية، الذين كان السلف يكفرونهم، ويرون بدعتهم أشد

البدع، ومنهم مَنْ يراهم خارجين عن الثنتين والسبعين فرقة: مثل مَنْ قال إنه في كل مكان، أو إنه لا داخل العالم ولا خارجه [1].

لكن عموم المسلمين، وسلف الأمة وأهل السنة من جميع الطوائف تقر بذلك؛ فيكون العبد متقرباً بحركة روحه وبدنه إلى ربه، مع إثباتهم أيضاً التقرب منهما إلى الأماكن المشرفة، وإثباتهم أيضاً تحول روحه وبدنه من حال إلى حال.

فالأول: مثل معراج النبي ﷺ، وعروج روح العبد إلى ربه، وقربه من ربه في السجود وغير ذلك.

والثاني: مثل الحج إلى بيته، وقصده في المساجد.

والثالث: مثل ذكره له ودعائه، ومحبته وعبادته، وهو في بيته؛ لكن في هذين يقرون أيضاً بقرب الروح أيضاً إلى الله نفسه، فيجمعون بين الأنواع كلها.

وأما تجليه لعيون عباده فأقرَّ به المتكلمون الصفاتية: كالأشعرية، والكلابية.

ومَنْ نفى منهم علو الرب على العرش، قال: هو بخلق الإدراك في عيونهم، ورفع الحجب المانعة.

وأما أهل السنة: فيقرون بذلك، وبأنه يرفع حجباً منفصلة عن العبد، حتى يرى ربه، كما جاء في الأحاديث الصحيحة.

★ ★ ★

---

(١) هناك سطر تقريباً غير واضح في الأصل.

وقال:

فصل

قال الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾[1].

وقال تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا مَّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾[2].

وقال تعالى: ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى﴾[3].

وقال تعالى: ﴿هو الله الخالق الباريء المصور له الأسماء الحسنى﴾[4].

و« الحسنى »: المفضلة على الحسنة والواحد: الأحاسن.

ثم هنا ثلاثة أقوال:

إما أن يقال: ليس له من الأسماء إلا الأحسن ولا يدعى إلا به.

وإما أن يقال: لا يدعى إلا بالحسنى؛ وإن سمي بما يجوز - وإن لم يكن من الحسنى - وهذان قولان معروفان.

وإما أن يقال: بل يجوز في الدعاء، والخبر. وذلك أن قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى

(١) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

(٢) سورة الإسراء، آية: ١١٠.

(٣) سورة طه، آية: ٨.

(٤) سورة الحشر، آية: ٢٤.

فـادعـوه بها﴾[1] وقـال: ﴿ادعـوا الله أو ادعـوا الرحمن أيّاً مّا تدعـوا فلـه الأسماء الحسنى﴾[2]: أثبت له الأسماء الحسنى، وأمر بالدعاء بها. فظاهر هذا: أن له جميع الأسماء الحسنى.

وقد يقال: جنس «الأسماء الحسنى» بحيث لا يجوز نفيها عنه كما فعله الكفار، وأمر بالدعاء بها، وأمر بدعائه مسمى بها؛ خلاف ما كان عليه المشركون من النهي عن دعائه باسمه «الرحمن».

فقد يقال: قوله: ﴿فادعوه بها﴾[3]: أمر أن يدعى بالأسماء الحسنى، وأن لا يدعى بغيرها؛ كما قال: ﴿ادعوهم لآبائهم﴾[4] فهو نهي أن يدعوا لغير آبائهم.

ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى؛ وأما الإخبار عنه: فلا يكون باسم سيء؛ لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء، وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم شيء، وذات، وموجود؛ إذا أريد به الثابت، وأما إذا أريد به «الموجود عند الشدائد» فهو من الأسماء الحسنى، وكذلك المريد، والمتكلم؛ فإن الإرادة والكلام تنقسم إلى: محمود، ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى بخلاف الحكيم، والرحيم، والصادق، ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محموداً.

وهكذا كما في حق الرسول حيث قال: ﴿لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً﴾[5] فأمرهم أن يقولوا: يا رسول الله، يا نبي الله، كما خاطبه الله بقوله: ﴿يا أيها النبي﴾[6] ﴿يا أيها الرسول﴾[7] لا يقول يا محمد! يا أحمد! يا أبا القاسم، وإن كانوا يقولون في الإخبار ـ كالأذان ونحوه ـ: أشهد أن محمداً رسول الله كما قال

(١) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.
(٢) سورة الإسراء، آية: ١١٠.
(٣) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.
(٤) سورة الأحزاب، آية: ٥.
(٥) سورة النور، آية: ٦٣.
(٦) سورة الأحزاب، آية: ٤٥.
(٧) سورة المائدة، آية ٤١، ٦٧.

تعالى: ﴿محمد رسول الله﴾ [١] وقال: ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ [٢] وقال: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله﴾ [٣].

فهو سبحانه: لم يخاطب محمداً إلا بنعت التشريف: كالرسول، والنبي، والمزمل، والمدثر؛ وخاطب سائر الأنبياء بأسمائهم مع أنه في مقام الإخبار عنه، قد يذكر اسمه. فقد فرق سبحانه بين حالتي الخطاب في حق الرسول، وأمرنا بالتفريق بينهما في حقه؛ وكذلك هو المعتاد في عقول الناس إذا خاطبوا الأكابر من الأمراء، والعلماء، والمشايخ، والرؤساء: لم يخاطبوهم، ويدعوهم، إلا باسم حسن؛ وإن كان في حال الخبر عن أحدهم، يقال: هو إنسان، وحيوان ناطق، وجسم، ومحدث، ومخلوق، ومربوب، ومصنوع، وابن انثى، ويأكل الطعام، ويشرب الشراب.

لكن كل ما يذكر من أسمائه وصفاته في حال الإخبار عنه: يدعى به في حال مناجاته ومخاطبته؛ وإن كانت أسماء المخلوق فيها ما يدل على نقصه وحدوثه، وأسماء الله ليس فيها ما يدل على نقص ولا حدوث؛ بل فيها الأحسن الذي يدل على الكمال، وهي التي يدعى بها؛ وإن كان إذا أخبر عنه يخبر باسم حسن أو باسم لا ينفي الحسن، ولا يجب أن يكون حسناً [٤]

وأما في الأسماء المأثورة، فما من اسم إلا وهو يدل على معنى حسن، فينبغي تدبر هذا للدعاء وللخبر المأثور وغير المأثور الذي قيل لضرورة حدوث المخالفين ـ للتفريق بين الدعاء والخبر، وبين المأثور الذي يقال ـ أو تعريفهم لما لم يكونوا به عارفين، وحينئذ فليس كل اسم ذكر في مقام يذكر في مقام بل يجب التفريق.

★ ★ ★

(١) سورة الفتح، آية: ٢٩.

(٢) سورة الصف، آية: ٦.

(٣) سورة الأحزاب، آية: ٤٠.

(٤) سقط سطر من الأصل.

فصل

في القاعدة العظيمة الجليلة في « مسائل الصفات، والأفعال » من حيث قدمها ووجوبها، أو جوازها ومشتقاتها، أو وجـوب النـوع مطلقـاً، وجـواز الآحـاد معيناً.

فنقول:

المضافات إلى الله سبحانه في الكتاب والسنة، سواء كانت إضافة اسم إلى اسم، أو نسبة فعل إلى اسم، أو خبر باسم عن اسم، لا يخلو من ثلاثة أقسام:

أحدها: إضافة الصفة إلى الموصوف:

كقوله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه﴾ [١].

وقوله: ﴿إن الله هو الرزاق ذو القوة﴾ [٢].

وفي حـديـث الاستخـارة: **« اللهـم إني استخيرك بعلمـك، وأستقـدرك بقدرتك »** [٣].

وفي الحديث الآخر **« اللهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق »** [٤] فهذا في الإضافة الإسمية.

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

(٢) سورة الذاريات، آية: ٥٨.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في التهجد باب ٢٥، وفي الدعوات باب ٤٩، والتوحيد باب ١٠. والترمذي في الوتر باب ١٨. وابن ماجة في الإقامة باب ١٨٨. وأحمد ٣/٣٤٤.

(٤) أخرجه النسائي في سننه، كتاب السهو باب ٦٢. وأحمد /٢٦٤.

وإما بصيغة الفعل فكقوله: ﴿علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم﴾ [١].

وقوله: ﴿علم أن لن تحصوه فتاب عليكم﴾ [٢].

وأما الخبر الذي هو جملة إسمية: فمثل قوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [٣]، ﴿والله على كل شيء قدير﴾ [٤].

وذلك لأن الكلام الذي توصف به الذوات: إما جملة، أو مفرد.

فالجملة إما إسمية كقوله: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ [٣]، أو فعلية كقوله: ﴿علم أن لن تحصوه﴾ [٢].

أما المفرد فلا بد فيه من إضافة الصفة لفظاً أو معنى كقوله: ﴿بشيء من علمه﴾ [٥] وقوله: ﴿هو أشد منهم قوة﴾ [٦] أو إضافة الموصوف كقوله: ﴿ذو القوة﴾ [٧].

والقسم الثاني: إضافة المخلوقات:

كقوله: ﴿ناقة الله وسقياها﴾ [٨] وقوله: ﴿وطهر بيتي للطائفين﴾ [٩] وقوله: ﴿رسول الله﴾ [١٠] و﴿عباد الله﴾ [١١] وقوله: ﴿ذو العرش﴾ [١٢] وقوله: ﴿وسع كرسيه السموات والأرض﴾ [١٣].

---

(١) سورة البقرة، آية: ١٨٧.
(٢) سورة المزمل، آية: ٢٠.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨٢.
(٤) سورة البقرة، آية: ٢٨٤.
(٥) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.
(٦) سورة القصص، آية: ٧٨.
(٧) سورة الذاريات، آية: ٥٨.
(٨) سورة الشمس، آية: ١٣.
(٩) سورة الحج، آية: ٢٦.
(١٠) سورة التوبة، آية: ١٢٠.
(١١) سورة الإنسان: آية: ٦.
(١٢) سورة غافر، آية: ١٥.
(١٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٥.

فهذا القسم لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق، كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة في أنه قديم وغير مخلوق.

وقد خالفهم بعض أهل الكلام في ثبوت الصفات؛ لا في أحكامها، وخالفهم بعضهم في قدم العلم، وأثبت بعضهم حدوثه، وليس الغرض هنا تفصيل ذلك.

الثالث: ـ وهو محل الكلام هنا ـ ما فيه معنى الصفة، والفعل:

مثل قوله: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [1] .

وقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [2] .

وقوله: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي﴾ [3] .

وقوله: ﴿يريدون ان يبدلوا كلام الله﴾ [4] .

﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله﴾ [5] .

وقوله: ﴿إنّ الله يحكم ما يريد﴾ [6] ، ﴿فعال لما يريد﴾ [7] .

وقوله: ﴿فباؤوا بغضب على غضب﴾ [8] .

وقوله: ﴿وغضب الله عليه ولعنه﴾ [9] .

وقوله: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ [10] .

وقوله: ﴿ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾ [11] .

وقوله: ﴿رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ [12] .

---

(١) سورة النساء، آية: ١٦٤ .

(٢) سورة يس، آية: ٨٢ .

(٣) سورة الكهف، آية: ١٠٩

(٤) سورة الفتح، آية: ١٥ .

(٥) سورة البقرة، آية: ٧٥ .

(٦) سورة المائدة، آية: ١ .

(٧) سورة هود، آية: ١٠٧ .

(٨) سورة البقرة، آية: ٩٠ .

(٩) سورة النساء، آية: ٩٣ .

(١٠) سورة الزخرف، آية: ٥٥

(١١) سورة محمد، آية: ٢٨ .

(١٢) سورة المائدة، آية: ١١٩ .

وقوله: ﴿وإن لم تغفر لنا وترحمنا﴾ [1] ، ﴿وقل رب اغفر وارحم﴾ [2]، ﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا﴾ [3].

وكذلك قوله: ﴿خلق السموات والأرض﴾ [4] ﴿لما خلقت بيدي﴾ [5] .

وقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [6] ﴿وجاء ربك والملك صفًّا صفًّا﴾ [7].

﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ [8]، ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة﴾ [9] .

وفي الأحاديث شيء كثير: كقوله في حديث «الشفاعة»: **«إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله»** [10].

وقوله: **«ضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر كلاهما يدخل الجنة»** [11].

وقوله: **«ينزل ربنا إلى سماء الدنيا»** [12] الحديث. وأشباه هذا؛ وهو باب واسع.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٣.

(٢) سورة المؤمنون، آية: ١١٨.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٨٦.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١.

(٥) سورة ص، آية: ٧٥

(٦) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

(٧) سورة الفجر، آية: ٢٢.

(٨) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

(٩) سورة الأنعام، آية: ١٥٨.

(١٠) أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء باب ٣، وتفسير سورة ١٧. ومسلم، كتاب الإيمان حديث ٣٢٧. والترمذي في القيامة باب ١٠. والإمام أحمد في المسند ٢/٤٣٥، ٤٣٦.

(١١) الحديث أورده الهندي في كنز العمال ١١١٢٣. وابن عساكر في تاريخه ٤/٤٥٤.

(١٢) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه ٢/٦٦. ومسلم في صلاة المسافرين ١٦٨. وأبو داود في سننه ١٣١٥، ٤٧٣٣. والبيهقي في السنن الكبرى ٣/٢. وأورده الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٧/٢١.

وقوله: «**إذا تكلم الله بالوحي: سمع أهل السموات**»[1] فالناس[2] فيه على قولين:

أحدهما: وهو قول المعتزلة، والكلابية، والأشعرية، وكثير من الحنبلية، ومَنْ اتبعهم من الفقهاء والصوفية، وغيرهم ـ أن هذا القسم لا بد أن يلحق بأحد القسمين قبله؛ فيكون: إما قديماً قائماً به عند مَنْ يُجَوِّز ذلك، وهم أهل السنة. وإما مخلوقاً منفصلاً عنه، ويمتنع أن يقوم به نعت أو حال أو فعل، أو شيء ليس بقديم. ويسمون هذه المسألة: «مسألة حلول الحوادث بذاته».

ويقولون: يمتنع أن تحل الحوادث بذاته. كما يسميها قوم آخرون: فعل الذات بالذات، أو في الذات؛ ورأوا أن تجويز ذلك يستلزم حدوثه: لأن الدليل الذي دلهم على حدوث الأجسام: قيام الحوادث بها؛ فلو قامت به لزم أحد الأمرين: إما حدوثه، أو بطلان العلم بحدوث العالم.

ومَنْ خالفهم في ذلك قال: دليل حدوث العالم امتناع خلوه عن الحوادث، وكونه لا يسبقها، وأما إذا جاز أن يسبقها لم يكن في قيامها به ما يدل على الحدوث.

ويقول آخرون: إنه ليس هذا هو الدليل على حدوث العالم، بل هو ضعيف. ولهم مآخذ أخر.

ثم هم فريقان:

أحدهما: من يرى امتناع قيام الصفات به أيضاً؛ لاعتقاده أن الصفات أعراض، وأن قيام العَرَض به يقتضي حدوثه أيضاً، وهؤلاء نفاة الصفات من المعتزلة، فقالوا حينئذ: إن القرآن مخلوق، وإنه ليس لله مشيئة قائمة به، ولا حب، ولا بغض، ونحو ذلك.

وردوا جميع ما يضاف إلى الله إلى إضافة خلق، أو إضافة وصف من غير قيام معنى به.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه ٤٧٣٨. وأورده السيوطي في الدر المنثور ٢٣٦/٥. والهندي في كنز العمال ٣٢١٥. وابن حجر في فتح الباري ٥٣٨/٨.

(٢) بياض بالأصل.

والثاني: مذهب الصفاتية أهل السنة وغيرهم، الذين يرون قيام الصفات به، فيقولون: له مشيئة قديمة، وكلام قديم، واختلفوا في حبه وبغضه، ورحمته وأسفه، ورضاه، وسخطه ونحو ذلك، هل هو بمعنى المشيئة، أو صفات أخرى غير المشيئة؟ على قولين.

وهذا الاختلاف عند الحنبيلة، والأشعرية، وغيرهم. ويقولون: إن الخلق ليس هو شيئاً غير المخلوق، وغير الصفات القديمة، من المشيئة والكلام.

ثم يقولون للمتكلمين في الخلق، هل هو المخلوق؟ أربعة أقوال:

أحدها: أن الخلق هو المخلوق.

والثاني: أنه قائم بالمخلوق.

والثالث: أنه معنى قائم بنفسه.

والرابع: أنه قائم بالخالق.

قال القاضي أبو يعلى الصغير: من أصحابنا مَنْ قال الخلق هو المخلوق، ومنهم مَنْ قال: الخلق غير المخلوق، فالخلق صفة قائمة بذاته، والمخلوق الموجود المخترع. وهذا بناء على أصلنا، وأن الصفات [الناشئة] عن الأفعال موصوف بها في القدم، وإن كانت المفعولات محدثة. قال: وهذا هو الصحيح.

ويقولون في الاستواء والنزول، والمجيء وغير ذلك من أنواع الأفعال، التي هي أنواع جنس الحركة، أحد قولين:

إما أن يجعلوها من باب النسب، والإضافات المحضة، بمعنى أن الله خلق العرش بصفة التحت، فصار مستوياً عليه، وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه، فيصير جائياً إليهم ونحو ذلك، وأن التكليم إسماع المخاطب فقط.

وهذا قول أهل السنة من أهل هذا القول، من الحنبلية ومَنْ وافقهم فيه، أو في بعضه من الأشعرية وغيرهم.

أو يقول: إن هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة، ولا نسبة فهذا اختلاف بينهم، هل تثبت لله هذه النسب والإضافات؟ مع اتفاق الناس على أنه لا بد من حدوث نسب وإضافات لله تعالى: كالمعية ونحوها؟

ويسمي ابن عقيل هذه النسب: الأحوال لله، وليست هي الأحوال التي تنازع فيها المتكلمون مثل: العالمية، والقادرية؛ بل هذه النسب والإضافات يسميها الأحوال.

ويقول: إن حدوث هذه الأحوال، ليس هو حدوث الصفات؛ فإن هذه الأحوال نسب بين الله وبين الخلق، فإن ذلك لا يوجب ثبوت معنى قائم بالمنسوب إليه، كما إن الإنسان يصعد إلى السطح فيصير فوقه، ثم يجلس عليه فيصير تحته، والسطح متصف تارة بالفوقية والعلو، وتارة بالتحتية والسفول، من غير قيام صفة فيه ولا تغير.

وكذلك إذا ولد للإنسان مولود، فيصير أخوه عَمًّا وأبوه جدًّا وابنه أخاً، وأخو زوجته خالاً، وتنسب لهم هذه النسب والإضافات من غير تغير فيهم.

والقول الثاني: وهو قول الكرامية، وكثير من الحنبلية، وأكثر أهل الحديث، ومَنْ اتبعهم من الفقهاء والصوفية وجمهور المسلمين. وأكثر كلام السلف ومن حكى مذهبهم حتى الأشعري، يدل على هذا القول ـ أن هذه الصفات الفعلية ونحوها؛ المضافة إلى الله: قسم ثالث ليست من المخلوقات المنفصلة عنه؛ وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة، التي لا تتعلق بها مشيئته: لا بأنواعها، ولا بأعيانها.

وقد يقول هؤلاء: إنه يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، ولم يزل متكلماً؛ بمعنى أنه لم يزل يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء، وكلامه منه ليس مخلوقاً.

وكذلك يقولون: وإن كان له مشيئة قديمة فهو يريد إذا شاء، ويغضب ويمقت.

ويقر هؤلاء أو أكثرهم ما جاء من النصوص على ظاهره مثل قوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾[1] أنه استوى عليه بعد أن لم يكن مستوياً عليه، وأنه يدنو إلى عباده ويقرب منهم، وينزل إلى سماء الدنيا ويجيء يوم القيامة؛ بعد أن لم يكن جائياً.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

ثم من هؤلاء مَنْ قد يقول: تحل الحوادث بذاته، ومنهم مَنْ لا يطلق هذا اللفظ: إما لعدم ورود الأثر به، وإما لإيهام معنى فاسد؛ من أن ذلك كحلول الأعراض بالمخلوقات؛ كما يمتنع جمهور المتكلمين من تسمية صفاته أعراضاً: وإن كانت صفات قائمةً بالموصوف كالأعراض.

وزعم ابن الخطيب أن أكثر الطوائف والعقلاء: يقرون بهذا القول في الحقيقة؛ وإن أنكروه بألسنتهم؛ حتى الفلاسفة، والمعتزلة، والأشعرية.

أما الفلاسفة: فإن عندهم أن الإضافات موجودة في الأعيان؛ والله موجود مع كل حادث، والمعية صفة حادثة في ذاته.

وقد صرح أبو البركات البغدادي صاحب «المعتبر» بحدوث علوم وإرادات جزئية في ذاته المعينة. وقال: إنه لا يتصور الاعتراف بكونه إلهاً لهذا العالم إلا مع القول بذلك. ثم قال: الإجلال من هذا الإجلال واجب، والتنزيه من هذا التنزيه لازم.

وأما المعتزلة: فإن البصريّين: كأبي علي، وأبي هاشم يقولون بحدوث المرئي والمسموع، وبه تحدث صفة السمعية والبصرية لله، وأبو الحسين البصري يقول بتجدد علوم في ذاته بتجدد المعلومات، والأشعرية أيضاً يقولون بأن المعدومات لم تكن مسموعة ولا مرئية؛ ثم صارت مسموعة مرئية بعد وجودها وليس السمع والبصر عندهم مجرد نسبة؛ بل هو صفة قائمة بذات السميع البصير، وقد يلزمون بقولهم: بأن النسخ هو رفع الحكم أو انتهاؤه، وقولهم علمه بالجزئيات، وكذلك بانقطاع تعلق القدرة والإرادة منه.

والتحقيق: أن التصريح بالخلاف في هذا الأصل موجود في عامة الطوائف، ليس مخصوصاً بأهل الحديث.

ثم النفاة قد يقال إن هذا القول يلزمهم إذا أثبتوا لله نعوتاً غير قديمة؛ فيصير هذا الأصل متفقاً عليه، وهم قد يعتذرون عن تلك اللوازم؛ تارة بأعذار صحيحة؛ فلا يكون لازماً لهم، وتارة بأعذار غير صحيحة فيكون لازماً لهم، وهذا لا ريب فيه.

وأما نصوص الكتاب والسنة: فلا ريب أن ظاهرها موافق لهذا القول، لكن

الأولون قد يتأولونها أو يفوضونها، وأما هؤلاء فيقولون: إن فيها نصوصاً لا تقبل التأويل، وإن ما قبل التأويل قد انضم إليه من القرائن والضمائم[1] ما يعلم قطعاً أن الله ورسوله أراد ذلك؛ أو أن هذا مفهوم.

ويقولون: ليس للنفاة دليل معتمد وإنما معهم التقليد لأسلافهم بالشناعة، والتهويل على المخاطبين الذين لم يعرفوا دقيق الكلام، وإن هذا مذهب عامة أهل الملل وخواص عباد الله، وإنما خالف ذلك أهل البدع في الملل. والأولون قد يقولون: هذا خلاف الإجماع وهذا كفر، وهذا يستلزم التغير والحدوث، وقد رأيت للناس في هذا الأصل عجائب.

وقال الإمام أحمد في الجزء الذي فيه «الرد على الجهمية والزنادقة»: وكذلك الله تكلم كيف شاء، من غير أن نقول جوف، ولا فم، ولا شفتان.

وقال بعد ذلك: بل نقول إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق. وكلامه فيه طول.

قال: ـ

باب

ما أنكرت الجهمية من أن الله كلم موسى

فقلنا: لم أنكرتم ذلك؟

قالوا: إن الله لم يتكلم ولا يتكلم؛ إنما كون شيئاً فعبر عن الله، وخلق صوتاً فأسمعه، وزعموا أن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفتين.

فقلنا: هل يجوز أن يكون لمكوَّن غير الله أن يقول: ﴿يا موسى إني أنا ربك﴾[2]؟

---

(١) كذا بالأصل.

(٢) سوره طه، آية ١١ ـ ١٢.

أو يقول: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾ [1]. فمن زعم أن ذلك غير الله فقد ادعى الربوبية؛ ولو كان كما زعم الجهمي أنّ الله كون شيئاً كان يقول ذلك المكوَّن: يا موسى إن الله رب العالمين ولا يجوز أن يقول: ﴿إني أنا الله رب العالمين﴾ [2].

وقد قال الله جل ثناؤه: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [3].

وقال: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ [4].

وقال: ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ [5] فهذا منصوص القرآن.

وأما ما قالوا إن الله لم يتكلم ولا يكلم: فكيف يصنعون بحديث الأعمش عن خيثمة عن عدي بن حاتم الطائي، قال: قال رسول الله ﷺ: **«ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان»** [6]؟.

وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف، وفم، وشفتين، ولسان.

فنقول: أليس الله قال للسموات والأرض: ﴿ائتيا طوعاً او كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ [7]؟ أتراها أنها قالت بجوف، وفم، وشفتين، ولسان؟.

وقال: ﴿وسخرنا مع داود الجبال يُسَبِّحْنَ﴾ [8] أتراها أنها يسبحن بجوف، وفم،

---

(١) سورة طه، آية: ١٤.

(٢) سورة القصص، آية: ٣٠.

(٣) سورة النساء، آية: ١٦٤.

(٤) سورة الأعراف، آية: ١٤٣.

(٥) سورة الأعراف، آية: ١٤٤.

(٦) الحديث أخرجه البخاري في الرقاق باب ٤٩، والتوحيد باب ٢٤، ٣٦. ومسلم في كتاب الزكاة ٦٧. والترمذي في القيامة باب ١. وابن ماجة في المقدمة باب ١٣، وفي الزكاة باب ٢٨. وأحمد في المسند ٢٥٦/٤.

(٧) سورة فصلت، آية: ١١.

(٨) سورة الأنبياء، آية: ٧٩.

ولسان، وشفتين؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء، وكذلك الله تكلم كيف شاء، من غير أن نقول جوف، ولا فم، ولا شفتان، ولا لسان.

فلما خنقته الحجج قال: إن الله كلم موسى، إلا أن كلامه غيره.

فقلنا: وغيره مخلوق؟

قال: نعم.

قلنا: هذا مثل قولكم الأول، إلا أنكم تدفعون عن أنفسكم الشنعة، وحديث الزهري قال: لما سمع موسى كلام ربه قال: «يا رب هذا الذي سمعته هو كلامك؟ قال: نعم يا موسى هو كلامي، وإنما كلمتك بقوة عشرة آلاف لسان، ولي قوة الألسن كلها، وأنا أقوى من ذلك؛ وإنما كلمتك على قدر ما يطيق بدنك؛ ولو كلمتك بأكثر من ذلك لمتّ»!

قال: فلما رجع موسى إلى قومه قالوا له: صف لنا كلام ربك. فقال «سبحان الله! وهل أستطيع أن أصفه لكم»؟! قالوا: فشبهه؟ قال: «سمعتم أصوات الصواعق التي تقبل في أحلى حلاوة سمعتموها؟ فكأنه مثله».

وقلنا للجهمية: مَن القائل يوم القيامة: ﴿يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلٰهين من دون الله﴾ [1]؟ أليس الله هو القائل؟

قالوا: يكوّن الله شيئاً فيعبر عن الله، كما كوّنه فعبر لموسى.

قلنا: فمن القائل: ﴿فلنسألن الذين أُرسل إليهم ولنسألن المرسلين. فَلَنَقُصَّنَّ عليهم بعلم﴾ [2]؟ أليس الله هو الذي يسأل؟

قالوا: هذا كله إنما يكون شيئاً فيعبر عن الله.

فقلنا: قد أعظمتم على الله الفرية، حين زعمتم أنه لا يتكلم، فشبهتموه بالأصنام التي تعبد من دون الله؛ لأن الأصنام لا تتكلم، ولا تتحرك، ولا تزول من مكان إلى مكان.

---

(١) سورة المائدة، آية: ١١٦.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٦ ـ ٧.

فلما ظهرت عليه الحجة قال: إن الله قد يتكلم؛ لكن كلامه مخلوق.

قلنا: قد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم؛ وكذلك بنو آدم كانوا ولا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً، فقد جمعتم بين كفر وتشبيه؛ فتعالى الله عن هذه الصفة علوًّا كبيراً.

بل نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً، ولا نقول إنه قد كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة، ولا نقول إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه قد كان ولا عظمة حتى خلق لنفسه عظمة، وذكر كلاماً طويلاً في تقرير الصفات وأنها لا تنافي التوحيد.

ومما يشبه هذا أن الصفات التي هي من جنس الحركة: كالإتيان والمجيء والنزول، هل تتأول بمعنى مجيء قدرته وأمره؟ على روايتين:

إحداهما: هي بمعنى مجيء قدرته وهي رواية حنبل في «المحنة».

والثانية: تمر كسائر الصفات، وهي ظاهر المذهب المشهور عند أصحابنا.

ثم منهم مَنْ غَلَّطَ حنبل، ومنهم مَنْ قال: قاله أحمد إلزاماً لهم، ومنهم مَنْ جعله رواية خاصة: كابن الزاغوني، وعمم ابن عقيل ذلك في سائر الصفات.

وهذا الأصل يتفرع في أكثر مسائل الصفات؛ لا سيما مسألة الكلام والإرادة، والصفات المتعلقة بالمشيئة، كالنزول، والاستواء؛ وهو كان سبب وقوع النزاع بين إمام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة، وبين طائفة من فضلاء أصحابه.



فصل

قال القاضي: قال أحمد في رواية حنبل: لم يزل الله متكلماً عالماً غفوراً.

وقال في رواية عبدالله: لم يزل الله متكلماً إذا شاء.

ووجدتها في «المحنة» رواية حنبل لما سأله عبد الرحمن بن إسحاق قاضي المعتصم فلامه، فقال: ما تقول في القرآن؟ قال: فقلت: ما تقول في العلم؟ فسكت.

فقلت لعبدالرحمن: القرآن من علم الله، ومَنْ زعم أن علم الله مخلوق فقد كفر بالله.

قال: فسألت عبد الرحمن فلم يرد علي شيئاً.

وقال لي عبد الرحمن: كان الله ولا قرآن، فقلت: كان الله ولا علم؟ فأمسك. ولو زعم أن الله كان ولا علم لكفر بالله.

ثم قال أبو عبدالله: لم يزل الله عالماً متكلماً، يعبد الله بصفاته غير محدودة، ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه، ونرد القرآن إلى عالمه إلى الله فهو أعلم به؛ منه بدأ وإليه يعود.

وقال في موضع آخر: سمعت أبا عبدالله يقول: لم يزل الله متكلماً، والقرآن كلام الله غير مخلوق. وعلى كل جهة. ولا يوصف الله بشيء أكثر مما وصف به نفسه.

وقال أبو بكر عبد العزيز ـ في الجزء الأول من «كتاب السنة، في المقنع» ـ لما سألوه إنكم إذا قلتم لم يزل متكلماً كان ذلك عبثاً. فقال: لأصحابنا قولان:

أحدهما: لم يزل متكلماً كالعلم؛ لأن ضد الكلام الخرس، كما أن ضد العلم الجهل.

قال: ومن أصحابنا من قال: قد أثبت لنفسه أنه خالق، ولم يجز أن يكون خالقاً في كل حال؛ بل قلنا إنه خالق في وقت إرادته أن يخلق، وإن لم يكن خالقاً في كل حال، ولم يبطل أن يكون خالقاً؛ كذلك وإن لم يكن متكلماً في كل حال لم يبطل أن يكون متكلماً؛ بل هو متكلم خالق وإن لم يكن خالقاً في كل حال ولا متكلماً في كل حال.

قال القاضي أبو يعلى، في كتاب «إيضاح البيان في مسألة القرآن» لما أورد عليه هذا السؤال فقال: نقول إنه لم يزل متكلماً، وليس بمكلم ولا مخاطب، ولا آمر، ولا ناه؛ نص عليهِ أحمد في رواية حنبل، وساق الكلام إلى أن ذكر عن أبي بكر ما حكاه في «المقنع» ثم قال: لعل هذا القائل من أصحابنا يذهب إلى قول أحمد بن حنبل في رواية عبدالله «لم يزل متكلماً إذا شاء».

قال: والقائل بهذا قائل بحدوث القرآن، وقد تأولنا كلام أحمد «يتكلم إذا شاء» في أول المسألة، ولا يشبه هذا وصفه بالخلق والرزق؛ لأن تلك الصفات يجب أن تقدر فيها ذلك؛ وذلك لأننا لو قدرنا وجود الفعل فيما لم يزل أفضى إلى قدم العالم، فأما الكلام فهو كالعلم.

وقال القاضي في أول المسألة: قول أحمد: لم يزل غفوراً بيان أن جميع الصفات قديمة، سواء كانت مشتقة من فعل كالغفران، والخلق، والرزق، أو لم تكن مشتقة. وقوله: لم يزل متكلماً إذا شاء: معناه: إذا شاء أن يسمعه.

قلت: وطريقة القاضي هذه هي طريقة أصحابه وأصحابهم، وغيرهم: كابن عقيل، وابن الزاغوني.

وأما أكثر أهل الحديث من أصحاب أحمد وغيرهم، وكثير من أهل الكلام أيضاً فيخالفونه في ذلك، ويقولون في الفعل أحد قولين:

أحدهما: ـ وهو القول الآخر للقاضي، الذي هو الصحيح عند أصحابنا ـ إما أن الفعل قديم والمفعول مخلوق؛ كما نسلم ذلك لهم في الإرادة، والقول المكون: أي الإرادة قديمة، والمراد محدث، وكما إن المنازع يقول: التكوين قديم فالمكون مخلوق.

والثاني: أن الفعل نفسه عندهم ـ كالقول كلاهما ـ غير مخلوق، مع أنه يكون في حال دون حال؛ إذ هو قائم بالله، والمخلوق لا يكون إلا منفصلاً عن الله.

ويقولون: إن قول أحمد موافق لما قلناه؛ لأنه قال: لم يزل متكلماً إذا شاء؛ ولم يقل لم يزل مكلماً إذا شاء، والمتعلق بالمشيئة ـ عند من يقول إنه قديم واجب ـ إنما هو التكليم الذي هو فعل جائز لا التكلم.

فبين ذلك أن أحمد ـ رضي الله عنه ـ قال في الموضع الآخر: لم يزل الله متكلماً عالماً غفوراً. فذكر الصفات الثلاث: الصفة التي هي قديمة واجبة وهي العلم، والتي هي جائزة متعلقة بالمشيئة وهي المغفرة. فهذان متفق عليهما.

وذكر أيضاً التكلم، وهو القسم الثالث: الذي فيه نزاع، وهو يشبه العلم من حيث هو وصف قائم به، لا يتعلق بالمخلوق، ويشبه المغفرة من حيث هو متعلق بمشيئته، كما فسره في الموضع الآخر.

فعلم أن قدمه عنده: أنه لم يزل إذا شاء تكلم، وإذا شاء سكت، لم يتجدد له وصف القدرة على الكلام التي هي صفة كمال، كما لم يتجدد له وصف القدرة على المغفرة؛ وإن كان الكمال هو أن يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء.

وأما قول القاضي إن هذا قول بحدوثه، فيجيبون عنه بجوابين.

أحدهما: ألا يسمى محدثاً أن يسمى حديثاً؛ إذ المحدث هو المخلوق المنفصل، وأما الحديث فقد سماه الله حديثاً، وهذا قول الكرامية، وأكثر أهل الحديث، والحنبلية.

والثاني: أنه يسمى محدثاً، كما في قوله: ﴿من ذكر من ربهم محدث﴾ [1] وليس بمخلوق. وهذا قول كثير من الفقهاء، وأهل الحديث، والكلام: كداود بن علي الأصبهاني «صاحب المذهب» لكن المنقول عن أحمد إنكار ذلك، وقد يحتج به لأحد قولي أصحابنا.

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٢.

قال المروذي: قال أبو عبدالله: من داود بن علي الأصبهاني؟ لافرج الله عنه، جاءني كتاب محمد بن يحيى النيسابوري، أن داود الأصبهاني، قال كذباً: إن القرآن محدث.

وذكر أبو بكر الخلال هذه الرواية في «كتاب السنة».

وقال عبدالله بن أحمد: استأذن داود على أبي فقال: مَنْ هذا، داود؟ لا جبر ود الله قلبه، ودود الله قبره، فمات مدوداً.

والإطلاقات قد توهم خلاف المقصود، فيقال: إن أردت بقولك محدث أنه مخلوق منفصل عن الله ـ كما يقوله الجهمية، والمعتزلة، والنجارية ـ فهذا باطل لا نقوله؛ وإن أردت بقولك: إنه كلام تكلم الله به بمشيئته، بعد أن لم يتكلم به بعينه ـ وإن كان قد تكلم بغيره قبل ذلك، مع أنه لم يزل متكلماً إذا شاء فإنا نقول بذلك. وهو الذي دل عليه الكتاب والسنة، وهو قول السلف، وأهل الحديث؛ وإنما ابتدع القول الآخر الكلابية، والأشعرية؛ ولكن أهل هذا القول لهم قولان:

أحدهما: أنه تكلم بعد أن لم يكن متكلماً؛ وإن كان قادراً على الكلام، كما أنه خلق السموات والأرض، بعد أن لم يكن خلقهما، وإن كان قادراً على الخلق. وهذا قول الكرامية وغيرهم ممن يقول أنه تحله الحوادث، بعد أن لم تكن تحله، وقول مَنْ قال: إنه محدث يحتمل هذا القول، وإنكار أحمد يتوجه إليه.

والثاني: أنه لم يزل متكلماً يتكلم إذا شاء. وهذا هو الذي يقوله من يقوله من أهل الحديث.

وأصحاب هذا القول قد يقولون: إن كلامه قديم، وإنه ليس بحادث ولا محدث؛ فيريدون نوع الكلام، إذ لم يزل يتكلم إذا شاء؛ وإن كان الكلام العيني يتكلم به إذا شاء، ومن قال: ليست تحل ذاته الحوادث، فقد يريد به هذا المعنى، بناء على أنه لم يحدث نوع الكلام في كيفية ذاته.

وقال أبو عبدالله بن حامد في «أصوله»: ومما يجب الإيمان به والتصديق أن الله يتكلم؛ وأن كلامه قديم وأنه لم يزل متكلماً في كل أوقاته بذلك موصوفاً، وكلامه قديم غير محدث، كالعلم والقدرة، وقد يجيء على المذهب أن يكون الكلام صفة متكلم لم يزل

موصوفاً بذلك، ومتكلماً كلما شاء، وإذا شاء، ولا نقول: إنه ساكت في حال، ومتكلم في حال، من حين حدوث الكلام.

والدليل على إثباته متكلماً على ما وصفناه: كتاب الله، وسنة نبيه، وإجماع أهل الحق، إلا طائفة الضلال المعتزلة وغيرهم من المتكلمين؛ فإنهم أبوا أن يكون الله متكلماً، وذكر بعض أدلة الكتاب والسنة. ثم قال بعد ذلك:

فصل

ولا خلاف عن أبي عبدالله، أن الله كان متكلماً بالقرآن قبل أن يخلق الخلق، وقبل كل الكائنات موجوداً، وأن الله فيما لم يزل متكلماً كيف شاء وكما شاء؛ وإذا شاء أنزل كلامه، وإذا شاء لم ينزله.

وأبى ذلك المعتزلة فقالوا: حادث بعد وجود المخلوقات.

قلت: فقد حكى القولين ابن حامد أيضاً مع أنه يذكر الاتفاق عنه، على أنه لم يزل متكلماً كيف شاء وكما شاء؛ لكنه نفى على القولين أن يقال: هو ساكت في حال، ومتكلم في حال، فأثبت أن يقال: هو متكلم كلما شاء، وإذا شاء، ولا يقال إنه ساكت في حال.

وهكذا تقول الكرامية، إنه لا يوصف بالسكوت والنزول فيما لم يزل لكن بين كلامه وكلامهم فرق، كما سأحكيه.

قال أبو عبدالله بن حامد في «صفات الفعل»:

فصل

ومما يجب على أهل الإيمان التصديق به أن الحق سبحانه ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة، وينزل يوم عرفة، من غير تكييف ولا مثل، ولا تحديد ولا شبه وقال: هذا نص إمامنا.

قال يوسف بن موسى: قلت لأبي عبدالله: ينزل الله إلى سماء الدنيا كيف شاء من غير وصف؟

قال: نعم.

وقال في مسألة «الاستواء على العرش» فيما رواه عنه حنبل: ربنا على العرش بلا حد ولا صفة.

وقال في رواية المروذي: قيل له عن ابن المبارك: يعرف الله على العرش بحد؟
قال: بلغني ذلك وأعجبه.
ثم قال أبو عبدالله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام؟﴾ (١)
وقال: ﴿وجاء ربك والملك صفًّا صفًّا﴾ (٢).

قال ابن حامد: فالمذهب على ما ذكرنا لا يختلف أن ذاته تنزل، ورأيت بعض أصحابنا يروي عن أبي عبدالله في الإتيان أنه قال: يأتي بذاته، قال: وهذا على حد التوهم من قائله، وخطأ من إضافته إليه، كما قررنا عنه من النص.

قال ابن حامد: فإذا تقرر هذا الأصل في نزول ذاته من غير صفة ولا حد فإنا نقول: إنه بانتقال من مكانه الذي هو فيه، إلا أن طائفة من أصحابنا، قالت: ينزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء.

قال: والصحيح ما ذكرنا لا غيره.

قال: وقد أبى أصل هذه المسألة أهل الاعتزال، فقالوا: لا نزول له ولا حركة، ولا له من مكانه زوال، وهو بكل مكان على ما كان؛ قال: وهذا منهم جهل قبيح لنص الأخبار، وساق بعض الأحاديث المأثورة في ذلك، قال:

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢١٠.

(٢) سورة الفجر، آية: ٢٢.

فصل

ومما يجب التصديق به، والرضا: مجيئه إلى الحشر يوم القيامة بمثابة نزوله إلى سمائه، وذلك بقوله: ﴿وجاء ربك والملك صفًّا صفًّا﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿وأشرقت الأرض بنـور ربها، ووضـع الكتـاب، وجـيء بـالنبيين والشهداء﴾ [2].

قال: وهذا دليل على أنه إذا جاءهم وجلس على كرسيه أشرقت الأرض كلها بأنواره.

وعبد العزيز بن يحيى الكناني صاحب «الحيدة» و«الرد على الجهمية والقدرية» كلامه في «الحيدة» و«الرد على الجهمية» يحتمل ذلك؛ فإن مضمون الحيدة أنه أبطل احتجاج بشر المريسي بقوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ [3] وقوله: ﴿إنا جعلناه قرآناً عربيًّا﴾ [4]. ثم إنه احتج على المريسي بثلاث حجج:

الأولى: أنه قال: إذا كان مخلوقاً فإما أن تقول خلقه في نفسه، أو خلقه في غيره، أو خلقه قائماً بنفسه وذاته.

قال: فإن قال: خلق كلامه في نفسه فهذا محال، ولا تجد السبيل الى القول به من قياس ولا نظر، ولا معقول؛ لأن الله لا يكون مكاناً للحوادث، ولا يكون فيه شيء مخلوق، ولا يكون ناقصاً فيزيد فيه شيء إذا خلقه ـ تعالى الله عن ذلك، وجل وتعظم.

وإن قال: خلقه في غيره فيلزمه في النظر والقيـاس أن كل كلام خلقه الله في غيره فهو كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينها. أفيجعل الشعر كلامـاً لله؟ ويجعل قول القذر كلاماً لله؟ ويجعل كلام الفحش والكفر كلاماً لله؟ وكل قول ذمه الله وذم قائله

(١) سورة الفجر، آية: ٢٢.

(٢) سورة الزمر، آية: ٦٩.

(٣) سورة الرعد، آية: ١٦.

(٤) سورة الزخرف، آية: ٣.

كلاماً لله؟ وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به لظهور الشناعة، والفضيحة والكفر على قائله.

وإن قال خلقه قائماً بذاته ونفسه، فهذا هو المحال الباطل الذي لا يجد إلى القول به سبيلاً، في قياس ولا نظر، ولا معقول؛ لأنه لا يكون الكلام إلا من متكلم، كما لا تكون الإرادة إلا من مريد، ولا العلم إلا من عالم، ولا القدرة إلا من قدير، ولا رؤي ولا يرى قط كلام قط قائم بنفسه يتكلم بذاته.

فلما استحال من هذه الجهات الثلاث أن يكون مخلوقاً، ثبت أنه صفة لله وصفات الله كلها غير مخلوقة.

والحجة الثانية: اتفق هو وبشر على أنه كان الله ولا شيء، وكان ولما يفعل ولم يخلق شيئاً.

قال له: فبأي شيء أحدث الأشياء؟

قال: أحدثها بقدرته التي لم تزل.

قال عبد العزيز: فقلت: صدقت أحدثها بقدرته التي لم تزل؛ أفليس تقول أنه لم يزل قادراً؟

قال: بلى.

فقلت له: أفتقول إنه لم يزل يفعل؟

قال: لا أقول هذا.

قلت له: فلا بد أن يلزمك أن تقول إنه خلق بالفعل الذي كان على القدرة، وليس الفعل هو القدرة؛ لأن القدرة صفة لله ولا يقال صفة الله هي الله، ولا هي غير الله.

قال بشر: ويلزمك أنت أيضاً أن تقول: إن الله لم يزل يفعل ويخلق، فإذا قلت ذلك ثبت أن المخلوق لم يزل مع الله.

فقلت له: ليس لك أن تحكم عليَّ، وتلزمني ما لا يلزمني وتحكي عني ما لم أقل إنه

لم يزل الخالق يخلق، ولم يزل الفاعل يفعل فتلزمني ما قلت وإنما قلت إنه لم يزل الفاعل سيفعل، ولم يزل الخالق سيخلق، لأن الفعل صفة لله يقدر عليه، ولا يمنعه منه مانع.

قال بشر: وأنا أقول: إنه أحدث الأشياء بقدرته. فقل أنت ما شئت.

قال عبد العزيز: فقلت: يا أمير المؤمنين، قد أقرَّ بشر أن الله كان ولا شيء وأنه أحدث الأشياء، بعد أن لم تكن شيئاً بقدرته، وقلت: إما أنه أحدثها بأمره وقوله عن قدرته، فلا يخلو يا أمير المؤمنين أن يكون أول خلق خلقه الله بقول قاله، أو بإرادة أرادها، أو بقدرة قدرها، وأي ذلك كان فقد ثبت أن هنا إرادة ومريد ومراد، وقول وقائل ومقول له، وقدرة وقادر ومقدور عليه، وذلك كله متقدم قبل الخلق، وما كان قبل الخلق متقدم فليس هو من الخلق.

قلت: قوله قبل الخلق هو المريد القائل القادر، وإرادته وقوله وقدرته، وأما المراد المقدور عليه المقول له: فإما أن يريد ثبوته في العلم بقوله له كن، أو لم يدخل في اللفظ. وهذا الكلام يقتضي أن[1] ...

وقد قال: لم يزل سيفعل، وقد فسره أيضاً بفعله كما تقدم.

وذكر أبو عبد الله الحاكم في «تاريخ نيسابور» في ترجمة الإمام محمد بن إسحاق بن خزيمة، قضية طويلة في الخلاف الذي وقع بينه وبين بعض أصحابه: مثل أبي علي الثقفي، وأبي بكر أحمد بن إسحاق الضبعي، وأبي بكر بن أبي عثمان الزاهد، وأبي محمد بن منصور القاضي، فذكر أن طائفة رفعوا إلى الإمام أنه قد نبغ طائفة من أصحابه يخالفونه وهو لا يدري، وأنهم على مذهب الكلابية، وأبو بكر الإمام شديد على الكلابية.

قال الحاكم: فحدثني أبو بكر أحمد بن يحيى المتكلم، قال: اجتمعنا ليلة عند بعض أهل العلم، وجرى ذكر كلام الله، أقديم لم يزل؟ أو يثبت عند إخباره تعالى أنه تكلم به، فوقع بيننا في ذلك خوض. قال جماعة منا: إن كلام الباري قديم لم يزل، وقال جماعة: إن كلامه قديم غير أنه لا يثبت إلا بإخباره بكلامه.

(١) سقط مقدار ثلاث كلمات.

فبكرت أنا إلى أبي علي الثقفي وأخبرته بما جرى، فقال: مَنْ أنكر أنه لم يزل فقد اعتقد أن كلام الله محدث. وانتشرت هذه المسألة في البلد، وذهب منصور الطوسي في جماعة معه، إلى أبي بكر محمد بن إسحاق، وأخبروه بذلك؛ حتى قال منصور: ألم أقل للشيخ إن هؤلاء يعتقدون مذهب الكلابية وهذا مذهبهم؟

فجمع أبو بكر أصحابه وقال: ألم أنهكم غير مرة عن الخوض في الكلام؟ ولم يزدهم على هذا ذلك اليوم.

ثم ذكر أنه بعد ذلك خرج على أصحابه، وأنه صنف في الرد عليهم، وأنهم ناقضوه ونسبوه إلى القول بقول جهم في أن القرآن محدث، وجعلهم هو كلابية.

قال الحاكم سمعت أبا سعيد عبد الرحمن بن أحمد المقري يقول: سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق يقول: الذي أقول به: إن القرآن كلام الله، ووحيه، وتنزيله غير مخلوق؛ ومَنْ قال: إن القرآن، أو شيئاً منه، وعن وحيه، وتنزيله مخلوق، أو يقول: إن الله لا يتكلم بعدما كان تكلم به في الأزل، أو يقول: إن أفعال الله مخلوقة؛ أو يقول: إن القرآن محدث؛ أو يقول: إن شيئاً من صفات الله، صفات الذات، أو اسماً من أسماء الله مخلوق: فهو عندي جهمي يستتاب؛ فإن تاب وإلا ضربت عنقه، وأُلقي على بعض المزابل؛ هذا مذهبي، ومذهب من رأيت من أهل الأثر في الشرق والغرب، من أهل العلم.

ومَنْ حكى عني خلاف هذا: فهو كاذب باهت، ومَنْ نظر في كتبي المصنفة في العلم ظهر له، وبان أن الكلابية ـ لعنهم الله ـ كذبة فيما يحكون عني مما هو خلاف أصلي وديانتي، قد عرف أهل الشرق والغرب أنه لم يصنف أحد في التوحيد، وفي القدر، وفي أصول العلم مثل تصنيفي؛ فالحاكي خلاف ما في كتبي المصنفة كذبة فسقة.

وذكر عن ابن خزيمة أنه قال: زعم بعض جهلة هؤلاء الذين نبغوا في سنيننا هذه: أن الله لا يكرر الكلام، فلا هم يفهمون كتاب الله؛ أن الله قد أخبر في نص الكتاب في مواضع أنه خلق آدم، وأنه أمر الملائكة بالسجود له؛ فكرر هذا الذكر في غير موضع، وكرر ذكر كلامه لموسى مرة بعد أخرى، وكرر ذكر عيسى بن مريم في

مواضع، وحمد نفسه في مواضع فقال: ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب﴾ [1] و﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض﴾ [2] الآية. و﴿الحمد لله الذي له ما في السموات وما في الأرض﴾ [3] وكرر زيادة على ثلاثين كرة: ﴿فبأيّ آلاء ربكما تكذبان﴾ [4].

ولم أتوهم أن مسلماً يتوهم أن الله لا يتكلم بشيء مرتين، وهذا مقالة من زعم أن كلام الله مخلوق، ويتوهم أنه لا يجوز أن يقول: خلق الله شيئاً واحداً مرتين.

وقال الحاكم: سمعت أبا بكر أحمد بن إسحاق يقول: لما وقع من أمرنا ما وقع، ووجد بعض المخالفين - يعني المعتزلة - الفرصة في تقرير مذهبهم بحضرتنا، واغتنم بعض الموافقين السعي في فساد الحال انتصب أبو عمرو الحيري للتوسط فيما بين الجماعة بلا ميل، وذكر أنهم اجتمعوا بداره.

وقال أبو علي الثقفي للإمام: ما الذي أنكرت من مذاهبنا أيها الإمام حتى نرجع عنه؟ قال: ميلكم إلى مذهب الكلابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبدالله بن سعيد، وعلى أصحابه؛ مثل الحارث، وغيره، حتى طال الخطاب بينه وبين أبي علي في هذا الباب.

فقلت: قد جمعت أنا أصول مذاهبنا في طبق؛ فأخرجت إليه الطبق وقلت: تأمل ما جمعته بخطي، وبينته من هذه المسائل؛ فإن كان فيها شيء تنكره؛ فبين لنا وجهه حتى نرجع عنه؛ فأخذ مني ذلك الطبق وما زال يتأمله، وينظر فيه حتى وقف عليه، ثم رفع رأسه وقال: لست أرى شيئاً لا أقول به، وكله مذهبي، وعليه رأيت مشائخي.

وسألته أن يثبت بخطه آخر تلك الأحرف أنه مذهبه؛ ثم قصده أبو فلان وفلان وفلان، وقالوا: إن الأستاذ لم يتأمل ما كتبه بخطه، وقد غدروا بك، وغيروا صورة الحال.

---

(١) سورة الكهف، آية: ١.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١.

(٣) سورة سبأ، آية: ١، وقد وردت في الأصل المطبوع: ﴿... ما في السموات والأرض﴾ والصحيح ما أثبتناه.

(٤) آية تتكرر في سورة الرحمٰن.

قال الحاكم: وهذه نسخة الخط: يقول أبو بكر أحمد بن إسحاق، ويحيي بن منصور: كلام الله صفة من صفات ذاته؛ ليس شيء من كلام الله خلق ولا مخلوق، ولا فعل ولا مفعول، ولا محدث ولا حدث ولا إحداث؛ فمن زعم أن شيئاً منه مخلوق أو محدث؛ أو زعم أن الكلام من صفة الفعل؛ فهو جهمي ضال مبتدع.

وأقول: لم يزل الله متكلماً، ولا يزال متكلماً والكلام له صفة ذات، لا مثل لكلامه من كلام خلقه، ولا نفاد لكلامه، لم يزل ربنا بكلامه، وعلمه وقدرته، وصفات ذاته واحداً؛ لم يزل ولا يزال.

كلم ربنا أنبياءه وكلم موسى، والله الذي قال له: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ [١].

ويكلِّم أولياءه يوم القيامة، ويحييهم بالسلام؛ قولاً في دار عدنه، وينادي عباده فيقول: ﴿ماذا أجبتم المرسلين﴾ [٢].

ويقول: ﴿لمن الملك اليوم لله الواحد القهار﴾ [٣].

ويكلم أهل النار بالتوبيخ والعقاب، ويقول لهم: ﴿اخسئوا فيها ولا تكلمون﴾ [٤].

ويخلو الجبار بكل أحد من خلقه فيكلمه؛ ليس بينه وبين أحد منهم ترجمان، كما قال النبي ﷺ. ويكلم ربنا جهنم فيقول لها: هل امتلأت؟ وينطقها فتقول: هل من مزيد.

فمن زعم أن الله لم يتكلم إلا مرة، ولم يتكلم إلا ما تكلم به؛ ثم انقضى كلامه كفر بالله؛ بل لم يزل الله متكلماً، ولا يزال متكلماً، لا مثل لكلامه؛ لأنه صفة من صفات ذاته، نفى الله المثل عن كلامه كما نفى المثل عن نفسه، ونفى النفاد عن كلامه كما نفى الهلاك عن نفسه فقال: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [٥].

---

(١) سورة طه، آية: ١٤.

(٢) سورة القصص، آية: ٦٥.

(٣) سورة غافر، آية: ١٠٨.

(٤) سورة المؤمنون، آية: ١٦.

(٥) سورة القصص، آية: ٨٨.

وقال: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي﴾ [1].

كلام الله غير بائن عن الله، ليس هو دونه، ولا غيره ولا هو؛ بل هو صفة من صفات ذاته كعلمه الذي هو صفة من صفات ذاته، لم يزل ربنا عالماً ولا يزال عالماً، ولم يزل متكلماً ولا يزال يتكلم؛ فهو الموصوف بالصفات العلى؛ لم يزل بجميع صفاته التي هي صفات ذاته واحداً، ولا يزال: ﴿وهو اللطيف الخبير﴾ [2].

كلم موسى فقال له: ﴿إني أنا ربك﴾ [3] فمن زعم أن غير الله كلمه كفر بالله. فإن الله ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول: هل من داع فأجيبه؟ هل من تائب فأتوب عليه [4]؟

فمن زعم أن علمه ينزل أو أمره ضلّ، بل ينزل إلى سماء الدنيا: المعبود سبحانه، الذي يقال له: يا رحمن يا رحيم!!.

فيكلم عباده بلا كيف ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [5] بلا كيف، لا كما قالت الجهمية إنه على الملك احتوى، ولا استولى؛ بل استوى على عرشه بلا كيف، وهو الله الذي له الأسماء الحسنى، فمن زعم أن اسماً من أسمائه مخلوق، أو محدث فهو جهمي، والله يخاطب عباده عوداً وبدءاً، ويعيد عليهم قصصه، وأمره ونهيه قرناً فقرناً. من زعم أن الله لا يخاطب عباده، ولا يعيد عليهم قصصه، وأمره ونهيه، عوداً وبدءاً: فهو ضال مبتدع، بل الله بجميع صفات ذاته واحد لم يزل ولا يزال، وما أضيف إلى الله من صفات فعله مما هو غير بائن عن الله فغير مخلوق، وكل شيء أضيف إلى الله بائن عنه دونه مخلوق.

---

(١) سورة الكهف، آية: ١٠٩.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١٠٣.

(٣) سورة طه، آية: ١٢.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سورة طه، آية: ٥.

وأقول: أفعال العباد كلها مخلوقة؛ وأقول: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص؛ وخير الناس بعد الرسول ﷺ أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي.

وأقول: إن أهل الكبائر في مشيئة الله إذا ماتوا، إن شاء عذبهم، ثم غفر لهم، وإن شاء غفر لهم من غير تعذيب.

وأخبار الآحاد مقبولة إذا نقلها العدول، وهي توجب العمل، وأخبار التواطيء توجب العلم والعمل.

وصورة خط الإمام ابن خزيمة يقول محمد بن إسحاق: أقر عندي أبو بكر أحمد بن إسحاق، وأبو محمد يحيي بن منصور بما تضمن بطن هذا الكتاب؛ وقد ارتضيت ذلك أجمع؛ وهو صواب عندي.

قال الحاكم: سمعت أبا الحسن علي بن أحمد البوشنجي الزاهد يقول في ضمن قصة: لما انتهى إلينا ما وقع بين مشائخ نيسابور من الخلاف، خرجت من وطني حتى قصدت نيسابور؛ فاجتمع عليَّ جماعة يسألون عن تلك المسائل؛ فلم أتكلم فيها بقليل ولا كثير.

ثم كتبت: القول ما قاله أبو علي. ودخلت الرَّيَّ على عبد الرحمن بن أبي حاتم، فأخبرته بما جرى في نيسابور، بين أبي بكر وأصحابه، فقال: ما لأبي بكر والكلام؟ إنما الأولى بنا وبه أن لا نتكلم فيما لم نعلمه. فخرجت من عنده حتى دخلت على أبي العباس الفلاني، فشرح لي تلك المسائل شرحاً واضحاً، وقال: كان بعض القدرية من المتكلمين دفع إلى محمد بن إسحاق، فوقع لكلامه عنده قبول.

ثم ذكر أنه عرض تلك المسائل على مَنْ وجده ببغداد من الفقهاء، والمتكلمين، فتابعوا أبا العباس على مقالته؛ واغتنموا لأبي بكر بن إسحاق فيما أظهره؛ وأنه بعد ذلك قدم من نيسابور أبو عمرو النجار، فكتب لأبي بكر محمد بن إسحاق إلى جماعة من العلماء في تلك المسائل، وأنهم كانوا يرفعون من خالف أبا بكر بن خزيمة إلى السلطان.

قال الحاكم سمعت أبا علي محمد بن إسحاق الأبيوُرْدي يقول: حضرت قرية فلانة في

تسليم لصغير اتباعها[1] عبدالله بن حمشاد من بني فلان، وحضرها جماعة من أعيان البلد، وكان قد حضرها إسحاق بن أبي الفرد والي نيسابور؛ فأقرأنا كتاب حمويه بن علي إليه بأن يمتثل فيهم أمر أبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة من النفي، والضرب، والحبس.

قال: فقام عبدالله بن حمشاد من ذلك المجلس فقال: طوباهم إن كان ما يقال مكذوباً عليهم.

قال أبو علي: ثم قال لي عبدالله بن حمشاد من غد ذلك اليوم: إني رأيت البارحة في المنام كأن أحمد بن السري الزاهد المروزي لكمني برجله ثم قال: كأنك في شك من أمور هؤلاء الكلابية، قال: ثم نظر إلى محمد بن إسحاق فقال: ﴿هذا بلاغ للناس ولينذروا به وليعلموا أنّما هو إله واحد وليَذَّكَّرَ أولوا الألباب﴾[2].

وذكر الحاكم: سمعت أبا محمد الأنماطي العبد الصالح، يقول: لما استحكمت تلك الوقعة، وصار لا يجتمع عشرة في البلد إلا وقع بينهم تشاجر فيه، وصار أكثر العوام يتضاربون فيه؛ خرج أبو عمرو الحيري إلى الرّي والأمير الشهيد بها، حتى ينجز كتباً إلى خليفته. كتاب إلى أبي بكر بن إسحاق بأن ينفي من البلد الأربعة الذين خالفوا أبا بكر، ثم ذكر أنهم عقدوا لهم مجلساً.

وقال شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبدالله بن محمد الأنصاري، «في اعتقاد أهل السنة، وما وقع عليه إجماع أهل الحق من الأمة»:

باب
القول في القرآن

إعلم أن الله متكلم قائل، مادح نفسه بالتكلم؛ إذ عاب الأصنام والعجل أنها لا تتكلم، وهو متكلم كلما شاء تكلم بكلام لا مانع له ولا مكره، والقرآن كلامه هو تكلم به.

---

(١) هكذا بالأصل.

(٢) سورة إبراهيم، آية: ٥٢.

وقد تأول ابن عقيل كلام شيخ الإسلام بنحو ما تأول به القاضي كلام أحمد.

وقال شيخ الإسلام أيضاً في كتاب «مناقب الإمام أحمد بن حنبل» في باب الإشارة عن طريقته في الأصول؛ لما ذكر كلامه في مسائل القرآن، وترتيب البدع التي ظهرت فيه، وأنهم قالوا لولا هو مخلوق، وجرت المحنة العظيمة، ثم ظهرت مسألة اللفظية بسبب حسين الكرابيسي وغيره.

إلى أن قال: ثم جاءت طائفة فقالت: لا يتكلم بعدما تكلم؛ فيكون كلامه حادثاً.

قال: وهذه سخارة أخرى تقذي في الدين غيرِ عين واحدة. فانتبه لها أبو بكر بن إسحاق اللنجرودي ابن خزيمة وكانت حينئذ نيسابور دار الآثار تمد إليها الرقاب وتشد إليها الركاب، ويجلب منها العلم.

وما ظنك بمجالس يحبس عنها الثقفي، والضبعي، مع ما جمعا من الحديث والفقه، والصدق، والورع، واللسان، والتثبت، والقدر، والمحفل، لا يسرون بالكلام، واشتام لأهله؛ فإن خزيمة في بيت، ومحمد بن إسحاق السراج في بيت، وأبو حامد بن الشرقي في بيت.

قال شيخ الإسلام: فطار لتلك الفتنة ذاك الإمام أبو بكر؛ فلم يزل يصيح بتشويهها، ويصنف في ردِّها؛ كأنه منذر جيش، حتى دوَّن في الدفاتر وتمكن في السرائر، ولقن في الكتاتيب، ونقش في المحاريب: أن الله متكلم، إن شاء تكلم، وإن شاء سكت؛ فجزى الله ذاك الإمام، وأولئك النفر الغرّ عن نصرة دينه، وتوقير نبيه خيراً.

قلت: في حديث سلمان عن النبي ﷺ: **«الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه»** [1] رواه ابو داود.

وفي حديث أبي ثعلبة عن النبي ﷺ: **«إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها؛**

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب اللباس باب ٦. وابن ماجة في سننه، كتاب الأطعمة باب ٦٠.

وحدد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم محارم فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تسألوا عنها» [1].

ويقول الفقهاء في دلالة المنطوق والمسكوت، وهو ما نطق به الشارع وهو الله ورسوله، وما سكت عنه تارة تكون دلالة السكوت أولى بالحكم من المنطوق؛ وهو مفهوم الموافقة، وتارة تخالفه وهو مفهوم المخالفة، وتارة تشبهه وهو القياس المحض.

فثبت بالسنة والإجماع أن الله يوصف بالسكوت؛ لكن السكوت يكون تارة عن التكلم، وتارة عن إظهار الكلام وإعلامه؛ كما قال في الصحيحين عن أبي هريرة: يا رسول الله، أرأيتك سكوتك بين التكبير والقراءة ماذا تقول؟

قال: **أقول: «اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب»** [2] إلى آخر الحديث.

فقد أخبره أنه ساكت، وسأله ماذا تقول؟ فأخبره أنه يقول في حال سكوته: أي سكوته عن الجهر والإعلان.

لكن هذان المعنيان المعروفان في السكوت لا تصح على قول من يقول: إنه متكلم كما إنه عالم؛ لا يتكلم عند خطاب عباده بشيء؛ وإنما يخلق لهم إدراكاً ليسمعوا كلامه القديم، سواء قيل هو معنى مجرد، أو معنى وحروف؛ كما هو قول ابن كلاب، والأشعري، ومَنْ قال بذلك من الفقهاء وأهل الحديث، والصوفية من الحنبلية، وغيرهم.

فهؤلاء إما أن يمنعوا السكوت وهو المشهور من قولهم، أو يطلقوا لفظه ويفسروه

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ١٠/١٣. والحاكم في المستدرك ٢/١٢٢. وفي الأذكار للنووي ٣٦٥. وأبو نعيم في الحلية ٩/١٧. وابن عدي في الكامل ١/٣٩٥. وأورده ابن حجر في فتح الباري ١٣/٥٦٦. والسيوطي في جمع الجوامع ٤٨٨٦.

(٢) أخرجه البخاري في الأذان باب ٨٩، وفي الدعوات باب ٣٩، ٤٤، ٤٦. ومسلم في الذكر حديث ١٧. وابن ماجة في الدعاء باب ٣. والدارمي في الصلاة باب ٣٧. والنسائي في الطهارة باب ٤٧، والافتتاح باب ١٩٠، والاستعاذة باب ١٧. وأحمد ٢/٢٣١، ٤٩٤، ٤/٣٨١، ٦/٥٧، ٢٠٧.

بعدم خلق إدراك للخلق يسمعون به الكلام القديم، والنصوص تبهرهم، مثل قوله: **« إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السماء كجر السلسلة على الصفا »** [1].

وقول النبي ﷺ لما صلّى بهم صلاة الصبح بالحديبية: **« أتدرون ماذا قال ربكم الليلة »** [2]؟

وتكليمه لموسى ونداؤه له، كما دل عليه الكتاب والسنة، وعلى قولهم يجوز أن يسمع كل أحد الكلام الذي سمعه موسى.

ثم مَنْ تفلسف منهم كالغزالي في « مشكاة الأنوار » وَجَدَهُ يُجَوِّزُ مثل ذلك لأهل الصفاء، والرياضة؛ وهو ما يتنزل على قلوبهم من الإلهامات، كقول النبي ﷺ: **« إنه قد كان في الأمم قبلكم محدثون »** [3].

وقول أبي الدرداء، وعبادة بن الصامت: « رؤيا المؤمن كلام تكلم به الرب عنده في منامه ».

فيجعلون الإيحاء والإلهام الذي يحصل في اليقظة والمنام، مثل سماع موسى كلام الله سواء لا فرق بينهما؛ إلا أن موسى قصد بذلك الخطاب وغيره سمع ما خوطب به غيره.

ثم عند التحقيق يرجعون إلى محض الفلسفة؛ في أنه لا فرق بين موسى وغيره بحال، كما أن هؤلاء المتأولة المتفلسفة يجعلون خلع النعلين إشارة إلى ترك العالمين، والطور عبارة عن العقل الفعَّال، ونحو ذلك من تأويلات الفلاسفة الصابئة، ومن حذا حذوهم من القرامطة، والباطنية، وأصحاب « رسائل إخوان الصفا » ونحوهم.

وقد حكى القولين عن أهل السنة ـ في الإرادة، والسمع، والبصر، ابو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي في كتاب « فهم القرآن » فتكلم على قوله: ﴿حتى نعلم المجاهدين﴾ [4] ونحوه، وبين أن علم الله قديم؛ وإنما يحدث المعلوم.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سورة محمد، آية: ٣١.

إلى أن قال: وذلك موجود فينا، ونحن جهال وعلمنا محدث، قد نعلم أن كل إنسان ميت، فكلما مات إنسان قلنا: قد علمنا أنه قد مات، من غير أن نكون من قبل موته جاهلين أنه سيموت، إلا أنا قد يحدث لنا اللحظ من الرؤية وحركة القلب إذا نظرنا إليه ميتاً. لأنه ميت والله لا تحدث فيه الحوادث.

إلى أن قال: وكذلك قوله: ﴿لتدخُلُنَّ المسجد الحرام إن شاء الله﴾ [1].

وقوله: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية﴾ [2].

وقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [3].

وليس ذلك منه ببدء الحوادث إرادة حدثت له، ولا أن يستأنف مشيئة لم تكن له؛ وذلك فعل الجاهل بالعواقب، الذي يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب، فلم يزل يريد ما يعلم أنه يكون؛ لم يستحدث إرادة لم تكن؛ لأن الإرادات إنما تحدث على قدر ما يعلم ما يكون وما لا يكون من خير وشر: فقد أراد ما علم على ما علم؛ لا يحدث له بدُوٌّ: إذ كان لا يحدث فيه علم به.

قال أبو عبدالله الحارث: وقد تأوَّل بعض مَنْ يدعي السنة، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث.

فأما مَن ادَّعى السنة؛ فأراد إثبات القدر فقال: «إرادة الله» أي: حدث من تقديره سابق الإرادة، وأما بعض أهل البدع؛ فزعموا أن الإرادة إنما هي خلق حادث وليست مخلوقة لكن بها الله كون المخلوقين.

قال: فزعمت أن الخلق غير المخلوقين، وأن الخلق هو الإرادة، وأنها ليست بصفة لله من نفسه، وجل أن يكون شيء حدث بغير إرادة منه، وجل عن البدُوّات وتقلب الإرادات، ثم تكلم على أن الحادث هو وقت المراد لا نفس الإرادة، كقولهم: متى تريد أن أجيء؟.

إلى أن قال: وكذلك قوله: ﴿إنا معكم مستمعون﴾ [4] ليس معناه: أن يحدث لنا سمعاً، ولا تكلف بسمع ما كان من قولهم.

---

(١) سورة الفتح، آية: ٢٧.
(٢) سورة الإسراء، آية: ١٦.
(٣) سورة يس، آية: ٨٢.
(٤) سورة الشعراء، آية: ١٥.

قال: وقد ذهب قوم من أهل السنة أن لله استماعاً حادثاً في ذاته؛ فذهب إلى ما يعقل من الخلق: أنه يحدث منهم علم سمع، لما كان من قول عمن سمعه للقول؛ لأن المخلوق إذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما أدركته أذنه من الصوت.

قال: وكذلك قوله: ﴿اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾ [1] لا يستحدث بصراً، ولا لحظاً محدثاً في ذاته؛ وإنما يحدث الشيء فيراه مكوناً كما لم يزل يعلمه قبل كونه، لا يغادر شيئاً ولا يخفى عليه منه خافية.

وكذلك قال بعضهم: إن رؤية تحدث، وقال قوم: إنما معنى ﴿سيرى﴾ و ﴿إنا معكم مستمعون﴾ [2] إنما المسموع، والمبصر، لم يخف على عيني، ولا على سمعي، أن أدركه سمعاً وبصراً، لا بالحوادث في الله.

قال أبو عبدالله: ومَنْ ذهب إلى أنه يحدث لله استماع مع حدوث المسموع، وإبصار مع حدوث المبصر: فقد زاد على الله ما لم يقل، وإنما على العباد التسليم لما قال الله: إنه سميع بصير ولا نزيد ما لم يقل، وإنما معنى ذلك كما قال تعالى: « حتى نعلم﴾ [3] حتى يكون المعلوم، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع؛ فلا يخفى على أن يعلمه موجوداً ويسمعه موجوداً؛ كما علمه بغير حادث علم في الله ولا بصر، ولا سمع ولا معنى حدث في ذات الله؛ تعالى عن الحوادث في نفسه.

وقال محمد بن الهيصم الكرامي في كتاب « جمل الكلام في أصول الدين » لما ذكر جمل الكلام في القرآن وأنها مبنية على خمسة فصول:

أحدها: أن القرآن كلام الله؛ فقد حكى عن « جهم » أن القرآن ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو كلام خلقه الله فينسب إليه، كما قيل: سماء الله وأرضه، وكما قيل: بيت الله، وشهر الله.

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٥.

(٢) سورة الشعراء، آية: ١٥؛ وقد وردت في الأصل المطبوع: ﴿إنّا مستمعون﴾ والصحيح ما أثبتناه.

(٣) سورة محمد، آية: ٣١.

وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه كلام الله على الحقيقة؛ ثم وافقوا جهماً في المعنى، حيث قالوا كلام خلقه بائناً منه.

قال: وقال عامة المسلمين: إن القرآن كلام الله على الحقيقة، وإنه تكلم به.

والفصل الثاني: أن القرآن غير قديم؛ فإن الكلابية، وأصحاب الأشعري زعموا أن الله كان لم يزل يتكلم بالقرآن، وقال أهل الجماعة: بل إنه إنما تكلم بالقرآن؛ حيث خاطب به جبرائيل، وكذلك سائر الكتب.

والفصل الثالث: أن القرآن غير مخلوق؛ فإن الجهمية والنجارية، والمعتزلة، زعموا أنه مخلوق.

وقال أهل الجماعة: إنه غير مخلوق.

والفصل الرابع: أنه غير بائن من الله؛ فإن الجهمية وأشياعهم من المعتزلة قالوا: إن القرآن بائن من الله، وكذلك سائر كلامه، وزعموا أن الله خلق كلاماً في الشجرة فسمعه موسى، وخلق كلاماً في الهواء فسمعه جبرائيل، ولا يصح عندهم أن يوجد من الله كلام يقوم به في الحقيقة.

وقال أهل الجماعة: بل القرآن غير بائن من الله، وإنما هو موجود منه وقائم به. وذكر في مسألة الإرادة، والخلق والمخلوق وغير ذلك: ما يوافق ما ذكره هنا من الصفات الفعلية القائمة بالله، التي ليست قديمة ولا مخلوقة.



بسم الله الرحمن الرحيم

وقال شيخ الإسلام أحمد بن تيمية رحمه الله:

قاعدة في: الاسم والمسمى

الحمد لله نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له؛ ومن يضلل فلا هادي له؛ وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له؛ وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما.

فصل
في الاسم والمسمى

هل هو هو، أو غيره؟ أو لا يقال هو هو، ولا يقال هو غيره؟ أو هو له؟ أو يفصل في ذلك؟.

فإن الناس قد تنازعوا في ذلك، والنزاع اشتهر في ذلك بعد الأئمة، بعد أحمد وغيره، والذي كان معروفاً عند أئمة السنة أحمد وغيره: الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة.

فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول؛ لأن أسماء الله من كلامه وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق، وأسماؤه مخلوقة؛ وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته، ولا سمى نفسه باسم هو المتكلم به؛ بل قد يقولون: إنه تكلم به، وسمى نفسه بهذه الأسماء، بمعنى أنه خلقها في غيره؛ لا بمعنى أنه نفسه تكلم بها الكلام القائم به. فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه.

والذين وافقوا السلف على أن كلامه غير مخلوق، وأسماءه غير مخلوقة، يقولون: الكلام والأسماء من صفات ذاته؛ لكن هل يتكلم بمشيئته وقدرته ويسمِّي نفسه بمشيئته وقدرته؟ هذا فيه قولان:

النفي هو قول ابن كلاب ومَنْ وافقه.

والإثبات قول أئمة أهل الحديث والسنة، وكثير من طوائف أهل الكلام، كالهشامية، والكرامية، وغيرهم، كما قد بسط هذا في مواضع.

والمقصود هنا: أن المعروف عن أئمة السنة إنكارهم على مَنْ قال: أسماء الله مخلوقة، وكان الذين يطلقون القول بأن الاِسم غير المسمى هذا مرادهم؛ فلهذا يروى عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة؛ ولم يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال الاسم هو المسمى؛ بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره أكثر أهل السنة عليهم.

ثم منهم مَنْ أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً، إذ كان كل من الإطلاقين بدعة، كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره؛ وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه «صريح السنة» ذكر مذهب أهل السنة المشهور في القرآن، والرؤية، والإيمان، والقدر، والصحابة، وغير ذلك.

وذكر أن مسألة اللفظ ليس لأحد من المتقدمين فيها كلام؛ كما قال: لم نجد فيها كلاماً عن صحابي مضى، ولا عن تابعي قفا إلا عمن في كلامه الشفاء، والغناء، ومَنْ يقول لدينا مقام الأئمة الأولى: أبو عبدالله أحمد بن حنبل، فإنه كان يقول: اللفظية جهمية. ويقول: مَنْ قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومَنْ قال غير مخلوق فهو مبتدع.

وذكر أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة، وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [1] وهذا هو القول بأن الاسم للمسمى. وهذا الإطلاق اختيار أكثر المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد، وغيره.

والذين قالوا الاسم هو المسمى كثير من المنتسبين إلى السنة: مثل أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب «شرح السنة» وغيرهم؛ وهو أحد قولي أصحاب أبي الحسن الأشعري اختاره أبو بكر بن فورك وغيره.

والقول الثاني: وهو المشهور عن أبي الحسن: أن الأسماء ثلاثة أقسام:

تارة يكون الاسم هو المسمى، كآسم الموجود.

وتارة يكون غير المسمى، كآسم الخالق.

وتارة لا يكون هو ولا غيره، كآسم العليم والقدير.

وهؤلاء الذين قالوا: إن الاسم هو المسمى لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به؛ فإن هذا لا يقوله عاقل. ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال: «نار» احترق لسانه.

ومن الناس مَنْ يظن أن هذا مرادهم، ويشنع عليهم، فهذا غلط عليهم؛ بل هؤلاء يقولون: اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ؛ بل هو المراد باللفظ؛ فإنك إذا قلت: يا زيد! يا عمر! فليس مرادك دعاء اللفظ؛ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، وذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى.

وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء، فذكرت أسماؤها، فقيل: ﴿محمد رسول الله﴾ [2] ﴿وخاتم النبيين﴾ [3] ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ [4]، فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلمه الله.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

(٢) سورة الفتح: آية: ٢٩.

(٣) سورة الأحزاب، آية: ٤٠.

(٤) سورة النساء، آية: ١٦٤.

وكذلك إذا قيل: جاء زيد وأشهد على عمرو، وفلان عدل ونحو ذلك، فإنما تذكر الأسماء والمراد بها المسميات، وهذا هو مقصود الكلام.

فلما كانت أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام المؤلف، فإنما المقصود هو المسميات، قال هؤلاء: الاسم هو المسمى، وجعلوا اللفظ الذي هو الاسم عند الناس هو التسمية، كما قال البغوي. والاسم هو المسمى وعينه وذاته.

قال الله تعالى: ﴿إنَّا نبشرك بغلام اسمه يحيي﴾ [1] أخبر أن اسمه يحيي.

ثم نادى الاسم فقال: ﴿يا يحيي﴾ [2].

وقال: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها﴾ [3] وأراد الأشخاص المعبودة؛ لأنهم كانوا يعبدون المسميات.

وقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [4] و﴿تبارك اسم ربك﴾ [5].

قال: ثم يقال للتسمية أيضاً اسم. واستعماله في التسمية أكثر من المسمى.

وقال أبو بكر بن فورك: اختلف الناس في حقيقة الاِسم، ولأهل اللغة في ذلك كلام، ولأهل الحقائق فيه بيان، وبين المتكلمين فيه خلاف.

فأما أهل اللغة فيقولون: الاسم حروف منظومة دالة على معنى مفرد، ومنهم مَنْ يقول إنه قول يدل على مذكور يضاف إليه؛ يعني الحديث والخبر.

قال: وأما أهل الحقائق فقد اختلفوا أيضاً في معنى ذلك.

فمنهم من قال: اسم الشيء هو ذاته وعينه، والتسمية عبارة عنه ودلالة عليه، فيسمى اسماً توسعاً.

---

(١) سورة مريم، آية: ٧.

(٢) سورة مريم، آية: ١٢.

(٣) سورة يوسف، آية ٤٠.

(٤) سورة الأعلى، آية: ١.

(٥) سورة الرحمن، آية: ٧٨.

وقالت الجهمية والمعتزلة: الأسماء والصفات هي الأقوال الدالة على المسميات، وهو قريب مما قاله بعض أهل اللغة.

والثالث: لا هو هو، ولا هو غيره؛ كالعلم والعالم.

ومنهم مَنْ قال اسم الشيء هو صفته ووصفه.

قال: والذي هو الحق عندنا قول مَنْ قال: اسم الشيء هو عينه وذاته، واسم الله هو الله، وتقدير قول القائل: بسم الله أفعل. أي بالله أفعل، وأن اسمه هو هو.

قال: وإلى هذا القول ذهب أبو عبيد القاسم بن سلام واستدل بقول لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

والمعنى: ثم السلام عليكما؛ فإن اسم السلام هو السلام.

قال: واحتج أصحابنا في ذلك بقوله تبارك وتعالى: ﴿تبارك اسم ربك ذو الْجَلَاَل والإكرام﴾ (١) وهذا هو صفة للمسمى لا صفة لما هو قول وكلام، وبقوله: ﴿سبح اسم ربك﴾ (٢) فإن المسبح هو المسمى وهو الله.

وبقوله سبحانه: ﴿إنَّا نبشرك بغلام اسمه يحي﴾ (٣)، ثم قال: ﴿يا يحي خذ الكتاب بقوة﴾ (٤) فنادى الاسم وهو المسمى.

وبأن الفقهاء أجمعوا على أن الحالف باسم الله كالحالف بالله في بيان أنه تنعقد اليمين بكل واحد منها؛ فلو كان اسم الله غير الله لكان الحالف بغير الله لا تنعقد يمينه؛ فلما انعقد، ولزم بالحنث فيها كفارة دل على أنه اسمه هو.

ويدلّ عليه أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا الله.

فإذا قال: وما معبودكم؟

---

(١) سورة الرحمن، آية: ٧٨.

(٢) سورة الأعلى، آية: ١.

(٣) سورة مريم، آية: ٧.

(٤) سورة مريم، آية: ١٢.

قلنا: الله، فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود: فدل على أن اسم المعبود هو المعبود لا غير. وبقوله: ﴿ما تعبدون من دونه إلاّ أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾[1] وإنما عبدوا المسميات لا الأقوال التي هي أعراض لا تعبد.

قال: فإن قيل: أليس يقال: الله إله واحد وله أسماء كثيرة، فكيف يكون الواحد كثيراً؟

قيل: إذا أطلق أسماء فالمراد به مسميات المسمين، والشيء قد يسمى باسم دلالته كما يسمى المقدور قدرة.

قال: فعلى هذا يكون معنى قوله: باسم الله: أي بالله، والباء معناها الاستعانة، وإظهار الحاجة، وتقديره: بك أستعين، وإليك أحتاج، وقيل: تقدير الكلمة: أبتدىء، أو أبدأ باسمك فيما أقول وأفعل.

قلت: لو اقتصروا على أن أسماء الشيء إذا ذكرت في الكلام، فالمراد بها المسميات - كما ذكروه في قوله: ﴿يا يحيى﴾[2] ونحو ذلك - لكان ذلك معنى واضحاً لا ينازعه فيه من فهمه، لكن لم يقتصروا على ذلك؛ ولهذا أنكر قولهم جمهور الناس من أهل السنة وغيرهم: لما في قولهم من الأمور الباطلة مثل دعواهم أن لفظ « اسم » الذي هو « أ س م » معناه: ذات الشيء ونفسه، وأن الأسماء - التي هي الأسماء - مثل: زيد، وعمرو، هي التسميات؛ ليست هي أسماء المسميات، وكلاهما باطل مخالف لما يعلمه جميع الناس من جميع الأمم ولما يقولونه.

فإنهم يقولون: إن زيداً، وعمراً، ونحو ذلك: هي أسماء الناس، والتسمية جعل الشيء اسماً لغيره هي مصدر سميته تسمية إذا جعلت له اسماً، والاسم هو القول الدال على المسمى، ليس الاسم الذي هو لفظ « اسم » هو المسمى؛ بل قد يراد به المسمى؛ لأنه حكم عليه ودليل عليه.

وأيضاً: فهم تكلفوا هذا التكليف؛ ليقولوا إن اسم الله غير مخلوق، ومرادهم أن

---

(١) سورة يوسف، آية: ٤٠.

(٢) سورة مريم، آية: ١٢.

الله غير مخلوق، وهذا مما لا تنازع فيه الجهمية والمعتزلة؛ فإن أولئك ما قالوا الأسماء مخلوقة إلا لما قال هؤلاء: هي التسميات، فوافقوا الجهمية والمعتزلة في المعنى، ووافقوا أهل السنة في اللفظ. ولكن أرادوا به ما لم يسبقهم أحد إلى القول به، من أن لفظ اسم وهو «ألف، سين، ميم» معناه إذا أطلق هو الذات المسماة؛ بل معنى هذا اللفظ هي الأقوال التي هي أسماء الأشياء، مثل: زيد، وعمرو، وعالم، وجاهل. فلفظ الاسم لا يدل على أن هذه الأسماء هي مسماة.

ثم قد عرف أنه إذا أطلق الاسم في الكلام المنظوم فالمراد به المسمى؛ فلهذا يقال: ما اسم هذا؟ فيقال: زيد. فيجاب باللفظ، ولا يقال: ما اسم هذا؟ فيقال: هو هو؛ وما ذكروه من الشواهد حجة عليهم.

أما قوله: ﴿إنا نبشرك بغلام اسمه يحي؛ لم نجعل له من قبل سَمِيًّا﴾ [1] ثم قال: ﴿يا يحي﴾ [2] فالاسم الذي هو: يحي، هو هذا اللفظ المؤلف من (ياء وحاء وياء) هذا هو اسمه، ليس اسمه هو ذاته، بل هذا مكابرة. ثم لما ناداه فقال: ﴿يا يحي﴾. فالمقصود المراد بنداء الاسم هو نداء المسمى؛ لم يقصد نداء اللفظ، لكن المتكلم لا يمكنه نداء الشخص المنادى إلا بذكر إسمه، وندائه؛ فيعرف حينئذ أن قصده نداء الشخص المسمى، وهذا من فائدة اللغات وقد يدعى بالإشارة، وليست الحركة هي ذاته، ولكن هي دليل على ذاته.

وأما قوله: ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾ [3] ففيها قراءتان: الأكثرون يقرأون ﴿ذي الجلال﴾ فالرب المسمى: هو ذو الجلال والإكرام.

وقرأ ابن عامر: ﴿ذو الجلال والإكرام﴾ وكذلك هي في المصحف الشامي؛ وفي مصاحف أهل الحجاز والعراق هي بالياء.

وأما قوله: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [4] فهي بالواو باتفاقهم.

---

(١) سورة مريم، آية: ٧.
(٢) سورة مريم، آية: ١٢.
(٣) سورة الرحمن، آية: ٧٨.
(٤) سورة الرحمن، آية: ٢٧.

قال ابن الأنباري وغيره: ﴿تبارك﴾ تفاعل من البركة، والمعنى أن البركة تكتسب وتنال بذكر اسمه؛ فلو كان لفظ الاسم معناه المسمى لكان يكفي قوله: ﴿تبارك ربك﴾ فإن نفس الاسم عندهم هو نفس الرب؛ فكان هذا تكريراً.

وقد قال بعض الناس: إن ذكر الاسم هنا صلة، والمراد: تبارك ربك؛ ليس المراد الإخبار عن اسمه بأنه تبارك؛ وهذا غلط، فإنه على هذا يكون قول المصلي تبارك اسمك، أي: تباركت أنت، ونفس أسماء الرب لا بركة فيها، ومعلوم أن نفس أسمائه مباركة وبركتها من جهة دلالتها على المسمى.

ولهذا فرقت الشريعة بين ما يذكر اسم الله عليه، وما لا يذكر اسم الله عليه في مثل قوله: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾ [1].

وقوله: ﴿وما لكم ألاَّ تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾ [2].

وقوله: ﴿واذكروا اسم الله عليه﴾ [3].

وقول النبي ﷺ لعدي بن حاتم: «**وإن خالط كلبك كلاب أخرى فلا تأكل، فإنك إنما سميت على كلبك ولم تُسَمِّ على غيره**» [4].

وأما قوله تعالى: ﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ [5]. فليس المراد كما ذكروه: إنكم تعبدون الأوثان المسماة، فإن هذا هم معترفون به.

والرب تعالى نفى ما كانوا يعتقدونه، وأثبت ضده، ولكن المراد أنهم سموها آلهة، واعتقدوا ثبوت الإلهية فيها؛ وليس فيها شيء من الإلهية، فإذا عبدوها معتقدين إلهيتها مسمين لها آلهة لم يكونوا قد عبدوا إلا أسماء ابتدعوهـا هم، ما أنزل الله بها من سلطان؛

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١١٨.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١١٩.

(٣) سورة المائدة، آية: ٤.

(٤) انظر: صحيح البخاري، كتاب الوضوء باب ٣٣، والذبائح باب ١، ٢، ٩. ومسلم في كتاب الصيد حديث ٣، ٤، ٥. وسنن الترمذي، كتاب الصيد باب ٦. وسنن النسائي، كتاب الصيد باب ٢، ٧، ٨. والدارمي في كتاب الصيد باب ١. ومسند أحمد ٤/٢٦٥، ٣٨٠.

(٥) سورة يوسف، آية: ٤٠.

لأن الله لم يأمر بعبادة هذه ولا جعلها آلهة كما قال: ﴿واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أَجَعَلْنا من دون الرحمن آلهة يعبدون؟﴾ [1] فتكون عبادتهم لما تصوروه في أنفسهم من معنى الإلهية، وعبروا عنه بألسنتهم، وذلك أمر موجود في أذهانهم وألسنتهم، لا حقيقة له في الخارج؛ فما عبدوا إلا هذه الأسماء التي تصوروها في أذهانهم، وعبروا عن معانيها بألسنتهم؛ وهم لم يقصدوا عبادة الصنم إلا لكونه إلهاً عندهم، وإلهيته هي في أنفسهم؛ لا في الخارج، فما عبدوا في الحقيقة إلا ذلك الخيال الفاسد الذي عبر عنه.

ولهذا قال في الآية الأخرى: ﴿وجعلوا لله شركاء قل سمُّوهُم أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول﴾ [2] يقول: سموهم بالأسماء التي يستحقونها هل هي خالقة رازقة محيية مميتة، أم هي مخلوقة لا تملك ضُرًّا ولا نفعاً؟؟ فإذا سموها فوصفوها بما تستحقه من الصفات تبين ضلالهم.

قال تعالى: ﴿أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض؟﴾ [2] وما لا يعلم أنه موجود فهو باطل لا حقيقة له، ولو كان موجوداً لعلمه موجوداً ﴿أم بظاهر من القول﴾ [2] أم بقول ظاهر باللسان لا حقيقة له في القلب؛ بل هو كذب وبهتان.

وأما قولهم: إن الاسم يراد به التسمية، وهو القول؛ فهذا الذي جعلوه هم تسمية هو الاسم عند الناس جميعهم، والتسمية جعله اسماً، والإخبار بأنه اسم ونحو ذلك، وقد سلموا أن لفظ «الاسم» أكثر ما يراد به ذلك، وادعوا أن لفظ الاسم الذي هو «ألف سين ميم»: هو في الأصل ذات الشيء، ولكن التسمية سميت اسماً لدلالتها على ذات الشيء: تسمية للدال باسم المدلول، ومثلوه بلفظ القدرة؛ وليس الأمر كذلك؛ بل التسمية مصدر: سمَّى، يسمِّي، تسمية، والتسمية نطق بالاسم وتكلم به، ليست هي الاسم نفسه، وأسماء الأشياء هي الألفاظ الدالة عليها، ليست هي أعيان الأشياء.

---

(١) سورة الزخرف، آية: ٤٥.

(٢) سورة الرعد، آية: ٣٣.

وتسمية المقدور قدرة، هو من باب تسمية المفعول باسم المصدر، وهذا كثير شائع في اللغة كقولهم للمخلوق خلق، وقولهم درهم ضرب الأمير، أي: مضروب الأمير، ونظائره كثيرة.

وابن عطية سلك مسلك هؤلاء وقال: الاسم الذي هو «ألف وسين وميم» يأتي في مواضع من الكلام الفصيح يراد به المسمى، ويأتي في مواضع يراد به التسمية، نحو قوله ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً**»[1] وغير ذلك، ومتى أريد به المسمى فإنما هو صلة كالزائد، كأنه قال في هذه الآية: سبح ربك الأعلى، أي: نَزِّهْه.

قال: وإذا كان الإسم واحد الأسماء: كزيد، وعمرو، فيجيء في الكلام على ما قلت لك. تقول: زيد قائم، تريد المسمى، وتقول: زيد ثلاثة أحرف، تريد التسمية نفسها، على معنى نزه اسم ربك عن أن يسمى به صنم أو وثن، فيقال له: إله، أو رب.

قلت: هذا الذي ذكروه لا يعرف له شاهد، لا من كلام فصيح ولا غير ذلك، ولا يعرف أن لفظ اسم «ألف سين ميم» يراد به المسمى، بل المراد به الاسم الذي يقولون هو التسمية.

وأما قوله: تقول زيد قائم تريد المسمى. فزيد ليس هو «ألف سين ميم» بل زيد مسمى هذا اللفظ، فزيد يراد به المسمى، ويراد به اللفظ.

وكذلك اسم «ألف سين ميم» يراد به هذا اللفظ؛ ويراد به معناه، وهو لفظ زيد، وعمرو، وبكر؛ فتلك هي الأسماء التي تراد بلفظ اسم؛ لا يراد بلفظ اسم نفس الأشخاص؛ فهذا ما أعرف له شاهداً صحيحاً، فضلاً عن أن يكون هو الأصل، كما ادعاه هؤلاء.

قال تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يُلحدون في أسمائه﴾[2].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الدعوات باب ٦٩ ومسلم في كتاب الذكر باب ٥، ٦. وسنن ابن ماجة، كتاب الدعاء باب ١٠.

(٢) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

فأسماؤه الحسنى مثل: ﴿الرحمن الرحيم﴾ [1] و﴿الغفور الرحيم﴾ [2] فهذه الأقوال هي أسماؤه الحسنى، وهي إذا ذكرت في الدعاء والخبر يراد بها المسمى. إذا قال: ﴿وتوكل على العزيز الرحيم﴾ [3] فالمراد: المسمى ليس المراد أنه يتوكل على الأسماء التي هي أقوال؛ كما في سائر الكلام: كلام الخالق، وكلام المخلوقين.

وما ذكروه من أن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ قلنا: الله. فنجيب في الاسم بما نجيب به في المعبود؛ فدل على أن اسم المعبود هو المعبود: حجة باطلة، وهي عليهم لا لهم.

فإن القائل إذا قال: ما اسم معبودكم؟ فقلنا: الله؛ فالمراد أن اسمه هو هذا القول، ليس المراد أن اسمه هو ذاته وعينه الذي خلق السموات والأرض، فإنه إنما سأل عن اسمه، لم يسأل عن نفسه؛ فكان الجواب بذكر اسمه.

وإذا قال: ما معبودكم؟ فقلنا: الله، فالمراد هنا المسمى؛ ليس المراد أن المعبود هو القول، فلما اختلف السؤال في الموضعين اختلف المقصود بالجواب، وإن كان في الموضعين قال: الله، لكنه في أحدهما أُرِيدَ هذا القول الذي هو من الكلام، وفي الآخر أُرِيدَ به المسمى بهذا القول.

كما إذا قيل: ما اسم فلان؟ فقيل: زيد، أو عمرو، فالمراد: هو القول.

وإذا قال: مَنْ أميركم أو مَنْ أنكحت؟ فقيل: زيد، أو عمرو، فالمراد به الشخص، فكيف يجعل المقصود في الموضعين واحداً.

ولهذا قال تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [4] كان المراد أنه نفسه له الأسماء الحسنى. ومنها اسمه الله. كما قال: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [5].

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٣.

(٢) سورة يونس، آية: ١٠٧.

(٣) سورة الشعراء، آية: ٢١٧.

(٤) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

(٥) سورة الإسراء، آية: ١١٠.

فالذي له الأسماء الحسنى هو المسمى بها؛ ولهذا كان في كلام الإمام أحمد أن هذا الاسم من أسمائه الحسنى؛ وتارة يقول الأسماء الحسنى له، أي المسمى ليس من الأسماء؛ ولهذا في قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [1] لم يقصد أن هذا الاسم له الأسماء الحسنى؛ بل قصد أن المسمى له الأسماء الحسنى.

وفي حديث أنس الصحيح [2]، أن رسول الله ﷺ كان نقش خاتمة: (محمد رسول الله)، محمد سطر، ورسول سطر، والله سطر، ويراد الخط المكتوب الذي كتب به ذلك؛ فالخط الذي كتب به محمد سطر، والخط الذي كتب به رسول سطر، والخط الذي كتب به الله سطر.

ولما قال النبي ﷺ: **«يقول الله تعالى: أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركت بي شفتاه»** [3] فمعلوم أن المراد تُحَرَّكُ شفتاه بذكر اسم الله، وهو القول ليس المراد أن الشفتين تتحرك بنفسه تعالى.

وأما احتجاجهم بقوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [4]، وأن المراد سبح ربك الأعلى، وكذلك قوله: ﴿تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [5] وما أشبه ذلك، فهذا للناس فيه قولان معروفان، وكلاهما حجة عليهم.

منهم مَنْ قال: الاسم هنا صلة، والمراد سبح ربك، وتبارك ربك. وإذا قيل: هو صلة فهو زائد لا معنى له؛ فيبطل قولهم أن مدلول لفظ «اسم»: «ألف سين ميم» هو المسمى، فإنه لو كان له مدلول مراد لم يكن صلة. ومَنْ قال إنه هو المسمى، وإنه صلة، كما قاله ابن عطية؛ فقد تناقض، فإن الذي يقول هو صلة لا يجعل له معنى؛

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سورة الأعلى، آية: ١.
(٥) سورة الرحمن، آية: ٧٨.

كما يقوله مَنْ يقول ذلك في الحروف الزائدة التي تجيء للتوكيد، كقوله: ﴿فَبِما رحمة من الله لِنْتَ لهم﴾ [1] و ﴿عما قليل ليُصْبِحُنَّ نادمين﴾ [2] ونحو ذلك.

ومَنْ قال: إنه ليس بصلة، بل المراد تسبيح الاسم نفسه، فهذا مناقض لقولهم مناقضة ظاهرة.

والتحقيق: أنه ليس بصلة، بل أمر الله بتسبيح اسمه، كما أمر بذكر اسمه. والمقصود بتسبيحه وذكره هو تسبيح المسمى وذكره، فإن المسبح والذاكر إنما يسبح اسمه، ويذكر اسمه؛ فيقول: سبحان ربي الأعلى، فهو نطق بلفظ ربي الأعلى، والمراد هو: المسمى بهذا اللفظ، فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمى ومَنْ جعله تسبيحاً للاسم يقول المعنى أنك لا تسم به غير الله، ولا تلحد في أسمائه فهذا مما يستحقه اسم الله، لكن هذا تابع للمراد بالآية ليس هو المقصود بها القصد الأول.

وقد ذكر الأقوال الثلاثة غير واحد من المفسرين. كالبغوي قال: قوله: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [3]؛ أي قل: سبحان ربي الأعلى. وإلى هذا ذهب جماعة من الصحابة، وذكر حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قرأ: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [3] فقال: **«سبحان ربي الأعلى»**.

قلت: في ذلك حديث عقبة بن عامر، عن النبي ﷺ أنه لما نزل ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ قال: **«اجعلوها في ركوعكم»** [4].

ولما نزل: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ قال: **«اجعلوها في سجودكم»** [5]. والمراد بذلك أن يقولوا في الركوع: سبحان ربي العظيم، وفي السجود: سبحان ربي الأعلى.

كما ثبت في الصحيح: عن حذيفة، عن النبي ﷺ: أنه قام بالبقرة، والنساء، وآل

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٥٩.

(٢) سورة المؤمنون، آية: ٤٠.

(٣) سورة الأعلى، آية: ١.

(٤، ٥) سبق تخريجه.

عمران، ثم ركع نحواً من قيامه يقول: « **سبحان ربي العظيم** » وسجد نحواً من ركوعه يقول: « **سبحان ربي الأعلى** »[1] .

وفي السنن: عن ابن مسعود عن النبي ﷺ: « **إذا قال العبد في ركوعه: سبحان ربي العظيم ثلاثاً فقد تم ركوعه، وذلك أدناه، وإذا قال في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثاً فقد تم سجوده وذلك أدناه** »[2] .

وقد أخذ بهذا جمهور العلماء.

قال البغوي: وقال قوم: معناه نَزِّه ربك الأعلى عما يصفه به الملحدون. وجعلوا الاسم صلة.

قال: ويحتج بهذا مَنْ يجعل الاسم والمسمى واحداً؛ لأن أحداً لا يقول سبحان اسم الله، وسبحان اسم ربنا، إنما يقولون: سبحان الله وسبحان ربنا. وكان معنى: ﴿سبح اسم ربك﴾ سبح ربك.

قلت: قد تقدم الكلام على هذا، والذي يقول سبحان الله وسبحان ربنا إنما نطق بالاسم الذي هو الله، والذي هو ربنا؛ فتسبيحه إنما وقع على الاسم، لكن مراده هو المسمى، فهذا يبين أنه ينطق باسم المسمى والمراد المسمى. وهذا لا ريب فيه، لكن هذا لا يدل على أن لفظ اسم الذي هو « ألف سين ميم » المراد به المسمى.

لكن يدل على أن أسماء الله مثل الله، وربنا، وربي الأعلى ونحو ذلك، يراد بها المسمَّى، مع أنها هي في نفسها ليست هي المسمى، لكن يراد بها المسمى.

فأما اسم هذه الأسماء « ألف سين ميم » فلا هو المسمى الذي هو الذات، ولا يراد به المسمى الذي هو الذات؛ ولكن يراد به مسماه الذي هو الأسماء، كأسماء الله الحسنى، في قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[3] فلها هذه الأسماء الحسنى التي جعلها هؤلاء هي

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

التسميات، وجعلوا التعبير عنها بالأسماء توسعاً؛ فخالفوا إجماع الأمم كلهم من العرب وغيرهم، وخالفوا صريح المعقول وصحيح المنقول.

والذين شاركوهم في هذا الأصل وقالوا: الأسماء ثلاثة قد تكون هي المسمى وقد تكون غيره، وقد تكون لا هي هو ولا غيره، وجعلوا الخالق والرازق ونحوهما غير المسمى، وجعلوا العليم والحكيم ونحوهما للمسمى: غلطوا من وجه آخر، فإنه إذا سلم لهم أن المراد بالاسم الذي هو «ألف سين ميم» هو مسمى الأسماء؛ فاسمه الخالق هو الرب الخالق نفسه، ليس هو المخلوقات المنفصلة عنه، واسمه العليم هو الرب العليم الذي العلم صفه له، فليس العلم هو المسمى؛ بل المسمى هو العليم؛ فكان الواجب أن يقال على أصلهم: الاسم هنا هو المسمى وصفته.

وفي الخالق الاسم هو المسمى وفعله؛ ثم قولهم: إن الخلق هو المخلوق، وليس الخلق فعلاً قائماً بذاته قول ضعيف، مخالف لقول جمهور المسلمين. كما قد بسط في موضعه.

فتبين أن هؤلاء الذين قالوا: الاسم هو المسمى، إنما يسلم لهم أن أسماء الأشياء إذا ذكرت في الكلام أريد به المسمى، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من العقلاء؛ لأن لفظ: اسم: (ألف، سين، ميم) يراد به الشخص.

وما ذكروه من قول لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما

فمراده ثم النطق بهذا الاِسم وذكره وهو التسليم المقصود، كأنه قال: ثم سلام عليكم، ليس مراده أن السلام يحصل عليهما بدون أن ينطق به، ويذكر اسمه. فإن نفس السلام قول، فإن لم ينطق به ناطق ويذكره لم يحصل.

وقد احتج بعضهم بقول سيبويه: إن الفعل أمثلة أخذت من لفظ احداث الأسماء، وبني لما مضى ولما لم يكن بعد.

وهذا لا حجة فيه؛ لأن سيبويه مقصوده بذكر الاسم والفعل ونحو ذلك الألفاظ.

وهذا اصطلاح النحويين، سموا الألفاظ بأسماء معانيها؛ فسموا قام ويقوم وقم فعلاً؛ والفعل هو نفس الحركة؛ فسموا اللفظ الدال عليها باسمها.

وكذلك إذا قالوا: اسم معـرب ومبني، فمقصـودهـم اللفـظ، ليس مقصـودهـم المسمى، وإذا قالوا: هذا الاسم فاعل، فمرادهم أنه فاعل في اللفظ؛ أي أسند إليه الفعل، ولم يرد سيبويه بلفظ الأسماء المسميات كما زعموا؛ ولو أراد ذلك فسدت صناعته.

فصل

وأما الذين قالوا: إن الاسم غير المسمى، فهم إذا أرادوا أن الأسماء التي هي أقوال ليست نفسها هي المسميات، فهذا أيضاً لا ينازع فيه أحد من العقلاء.

وأرباب القول الأول لا ينازعون في هذا؛ بل عبَّروا عن الأسماء هنا بالتسميات، وهم أيضاً لا يمكنهم النزاع في أن الأسماء المذكورة في الكلام، مثل قوله يا آدم! يا نوح! يا إبراهيم! إنما أُرِيدَ بها نداء المسمين بهذه الأسماء.

وإذا قيل: خلق الله السموات والأرض، فالمراد خلق المسمى بهذه الألفاظ؛ لم يقصد أنه خلق لفظ السماء ولفظ الأرض، والناس لا يفهمون من ذلك إلا المعنى المراد به، ولا يخطر بقلب أحد إرادة الألفاظ: لما قد استقر في نفوسهم من أن هذه الألفاظ والأسماء يراد بها المعاني والمسميات؛ فإذا تكلم بها فهذا هو المراد؛ لكن لا يعلم أنه المراد إن لم ينطق بالألفاظ والأسماء المبينة للمراد الدالة عليه. وهذا من البيان الذي أنعم الله به على بني آدم في قوله: ﴿خلق الإنسان، علَّمَه البيان﴾ [1] وقد علَّم آدم الأسماء كلها سبحانه وتعالى.

ولكن هؤلاء الذين أطلقوا من الجهمية والمعتزلة أن الاسم غير المسمى مقصودهم أن أسماء الله غيره؛ وما كان غيره فهو مخلوق.

ولهذا قالت الطائفة الثالثة: لا نقول هي المسمى، ولا غير المسمى.

فيقال لهم: قولكم إن أسماءه غيره مثل قولكم إن كلامه غيره، وإن إرادته غيره،

---

(١) سورة الرحمن، آية: ٣، ٤.

ونحو ذلك، وهذا قول الجهمية نفاة الصفات، وقد عرفت شبههم وفسادها في غير هذا الموضع؛ وهم متناقضون مَن وجوه كما قد بسط في مواضع.

فإنهم يقولون: لا نثبت قديماً غير الله، أو قديماً ليس هو الله، حتى كفَّروا أهل الإثبات، وإن كانوا متأولين، كما قال أبو الهذيل: إن كل متأول كان تأويله تشبيهاً له بخلقه وتجويزاً له في فعله وتكذيباً لخبره فهو كافر؛ وكل من أثبت شيئاً قديماً لا يقال له الله فهو كافر، ومقصوده تكفير مثبتة الصفات والقدر، ومن يقول إن أهل القبلة يخرجون من النار ولا يخلدون فيها.

فمما يقال لهؤلاء: إن هذا القول ينعكس عليكم، فأنتم أولى بالتشبيه والتجويز والتكذيب؛ وإثبات قديم لا يقال له الله، فإنكم تشبهونه بالجمادات بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، وتقولون إنه يحبط الحسنات العظيمة بالذنب الواحد؛ ويُخَلِّدُ عليه في النار؛ وتكذبون بما أخبر به من مغفرته ورحمته، وإخراجه أهل الكبائر من النار بالشفاعة وغيرها، وأنه ﴿مَنْ يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرًّا يره﴾[1].

وأنتم تثبتون قديماً لا يقال له الله، فإنكم تثبتون ذاتاً مجردة عن الصفات، ومعلوم أنه ما ليس بحي، ولا عليم، ولا قدير؛ فليس هو الله، فمن أثبت ذاتاً مجردة فقد أثبت قديماً ليس هو الله، وإن قال أنا أقول إنه لم يزل حياً عليماً قديراً، فهو قول مثبتة الصفات؛ فنفس كونه حياً ليس هو كونه عالماً، ونفس كونه عالماً ليس هو كونه قادراً، ونفس ذلك ليس هو كونه ذاتاً متصفة بهذه الصفات، فهذه معان متميزة في العقل ليس هذا هو هذا.

فإن قلتم هي قديمة فقد أَثْبَتُّم معاني قديمة؛ وإن قلتم هي شيء واحد جعلتم كل صفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، فجعلتم كونه حياً هو كونه عالماً، وجعلتم ذلك هو نفس الذات، ومعلوم أن هذا مكابرة، وهذه المعاني هي معاني أسمائه الحسنى، وهو سبحانه لم يزل متكلماً إذا شاء.

---

(١) سورة الزلزلة، آية: ٧، ٨.

فهو الْمُسَمِّي نفسه بأسمائه الحسنى، كما رواه البخاري في صحيحه: عن ابن عباس أنه لما سئل عن قوله: ﴿وكان الله عزيزاً حكيماً﴾[1]، ﴿غفوراً رحيماً﴾[2] فقال: هو سمَّى نفسه بذلك، وهو لم يزل كذلك.

فأثبت قدم معاني أسمائه الحسنى، وأنه هو الذي سمَّى نفسه بها.

فإذا قلتم إن أسماءه أو كلامه غيره فلفظ «الغير» مجمل؛ إن أردتم أن ذلك شيء بائن عنه فهذا باطل؛ وإن أردتم أنه يمكن الشعور بأحدهما دون الآخر، فقد يذكر الإنسان الله، ويخطر بقلبه، ولا يشعر حينئذ بكل معاني أسمائه؛ بل ولا يخطر له حينئذ أنه عزيز، وأنه حكيم، فقد أمكن العلم بهذا دون هذا؛ وإذا أريد بالغير هذا فإنما يفيد المباينة في ذهن الإنسان؛ لكونه قد يعلم هذا دون هذا، وذلك لا ينفي التلازم في نفس الأمر، فهي معان متلازمة لا يمكن وجود الذات دون هذه المعاني، ولا وجود هذه المعاني دون وجود الذات.

واسم الله إذا قيل: الحمد لله، أو قيل بسم الله، يتناول ذاته وصفاته، لا يتناول ذاتاً مجردة عن الصفات، ولا صفات مجردة عن الذات، وقد نص أئمة السنة ـ كأحمد وغيره ـ على أن صفاته داخلة في مسمى أسمائه، فلا يقال: إن علم الله وقدرته زائدة عليه؛ لكن مِنْ أهل الإثبات مَنْ قال: إنها زائدة على الذات. وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبته أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح؛ فإن أولئك قصروا في الإثبات، فزاد هذا عليهم، وقال الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض؛ لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال إن الصفات زائدة عليها؛ بل لا يمكن وجود الذات إلا بما به تصير ذاتاً من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات، فتَخَيُّلُ وجود أحدهما دون الآخر، ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل.

---

(١) سورة الفتح، آية: ٧.

(٢) سورة النساء، آية: ٢٣.

وأما الذين يقولون: إن الاسم للمسمى ـ كما يقوله أكثر أهل السنة فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول، قال الله تعالى: ﴿ولله الأسماء الحسنى﴾ [1].

وقال: ﴿أيًّا مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [2].

وقال النبي ﷺ: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً**» [3]. وقال النبي ﷺ: «**إن لي خمسة أسماء: أنا محمد، وأحمد، والماحي، والحاشر، والعاقب**» [4] وكلاهما في الصحيحين.

وإذا قيل لهم: أهو المسمى أم غيره؟ فصَّلوا، فقالوا: ليس هو نفس المسمي، ولكن يراد به المسمى؛ وإذا قيل إنه غيره؛ بمعنى أنه يجب أن يكون مبايناً له، فهذا باطل؛ فإن المخلوق قد يتكلم بأسماء نفسه فلا تكون بائنة عنه، فكيف بالخالق، وأسماؤه من كلامه؛ وليس كلامه بائناً عنه، ولكن قد يكون الاسم نفسه بائناً، مثل أن يسمي الرجل غيره باسم، أو يتكلم باسمه. فهذا الاسم نفسه ليس قائماً بالمسمى؛ لكن المقصود به المسمى، فإن الاسم مقصوده إظهار «المسمى» وبيانه.

وهو مشتق من «السُّمُوِّ»، وهو العلو، كما قال النحاة البصريون.

وقال النحاة الكوفيون: هو مشتق من «السمة» وهي العلامة، وهذا صحيح في الاشتقاق الأوسط، وهو ما يتفق فيه حروف اللفظين دون ترتيبهما، فإنه في كليهما (السين والميم والواو)، والمعنى صحيح، فإن السمة والسميا العلامة.

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

(٢) سورة الإسراء، آية: ١١٠.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه البخاري في المناقب باب ١٧، وتفسير سورة ٦١. ومسلم في الفضائل حديث ١٢٤، ١٢٥. والترمذي في كتاب الأدب باب ٦٧. والدارمي في المقدمة باب ٨، وفي الرقاق باب ٥٩. ومالك في الموطأ في أسماء النبي حديث ١. والإمام أحمد في المسند ٤/٨٠، ٨١، ٨٤، ٣٩٥، ٤٠٤، ٤٠٧، ٤٠٥، ٦/٢٥.

ومنه يقال: وَسَمْتُهُ أَسِمُهُ، كقوله: ﴿سَنَسِمُهُ على الخرطوم﴾ [1] ومنه التوسم كقوله: ﴿لآيات للمُتَوَسِّمين﴾ [2].

لكن اشتقاقه من « السمو » هو الاشتقاق الخاص الذي يتفق فيه اللفظان في الحروف وترتيبها، ومعناه أخص وأتم، فإنهم يقولون في تصريفه سَمَيْتُ ولا يقولون وَسَمْتُ، وفي جمعه أسماء لا أوسام، وفي تصغيره سمي لا وسيم. ويقال لصاحبه: مسمى، لا يقال: موسوم، وهذا المعنى أخص.

فإن العلو مقارن للظهور، كلما كان الشيء أعلى كان أظهر، وكل واحد من العلو والظهور يتضمن المعنى الآخر، ومنه قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: « **وأنت الظاهر فليس فوقك شيء** » [3] ولم يقل: فليس أظهر منك شيء؛ لأن الظهور يتضمن العلو والفوقية؛ فقال: « **فليس فوقك شيء** ».

ومنه قوله: ﴿فما اسْطَاعُوا أن يَظْهَرُوه﴾ [4] أي يعلوا عليه. ويقال ظهر الخطيب على المنبر إذا علا عليه. ويقال للجبل العظيم: علم؛ لأنه لعلوه وظهوره يعلم ويعلم به غيره.

قال تعالى: ﴿ومن آياته الْجَوَارِ في البحر كالأعلام﴾ [5].

وكذلك الراية العالية التي يُعلم بها مكان الأمير والجيوش، يقال لها عَلَم، وكذلك العَلَم في الثوب لظهوره، كما يقال لعُرْفِ الديك وللجبال العالية: أعراف، لأنها لعلوها تعرف، فالاسم يظهر به المسمى ويعلو؛ فيقال للمسمى: سِمْهُ: أي أظْهِرْه وأعْلِهِ أي أعل ذكره بالاسم الذي يذكر به؛ لكن يذكر تارة بما يحمد به، ويذكر تارة بما يذم

---

(١) سورة القلم، آية: ١٦.

(٢) سورة الحجر، آية: ٧٥.

(٣) أخرجه مسلم في الذكر حديث ٦١. وابن ماجة في الدعاء باب ٢، ١٠، ١٥. وأبو داود في الأدب باب ٩٨. والترمذي في الدعوات باب ١٩، ٦٧. والإمام أحمد ٢/٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦.

(٤) سورة الكهف، آية: ٩٧.

(٥) سورة الشورى، آية: ٣٢.

به، كما قال تعالى: ﴿وجعلنا لهم لسان صدق عَلِيًّا﴾ [1]. وقال: ﴿ورفعنا لك ذِكْرَكَ﴾ [2]. وقال: ﴿وتركنا عليه في الآخرين. سلام على نوح في العالمين﴾ [3].

وقال في النوع المذموم: ﴿وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القِيٰمةِ هم من المقبوحين﴾ [4]، وقال تعالى: ﴿نَتْلُوْا عليك من نَبَإِ موسى وفرعون﴾ [5]. فكلاهما ظهر ذكره؛ لكن هذا إمام في الخير، وهذا إمام في الشر.

وبعض النحاة يقول: سُمِّيَ اسماً؛ لأنه علا على المسمى؛ أو لأنه علا على قسيميه الفعل والحرف؛ وليس المراد بالاسم هذا، بل لأنه يعلى المسمى فيظهر؛ ولهذا يقال: سميته أي أعليته، وأظهرته، فتجعل المعلى المظهر هو المسمى، وهذا إنما يحصل بالاسم.

ووزنه فُعل وفِعل، وجمعه أسماء، كقنو وأقناء، وعضو وأعضاء. وقد يقال فيه: سُم وسِم بحذف اللام. ويقال: سمى، كما قال: والله أسماك سماً مباركا.

وما ليس له اسم، فإنه لا يذكر، ولا يظهر، ولا يعلو ذكره؛ بل هو كالشيء الخفي الذي لا يعرف؛ ولهذا يقال: الاسم دليل على المسمى، وعَلَمٌ على المسمى، ونحو ذلك.

ولهذا كان أهل الإسلام، والسنة الذين يذكرون أسماء الله، يعرفونه ويعبدونه، ويحبونه ويذكرونه، ويظهرون ذكره.

والملاحدة الذين ينكرون أسماءه وتعرض قلوبهم عن معرفته وعبادته، ومحبته وذكره؛ حتى ينسوا ذكره ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ [6]، ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله

---

(١) سورة مريم، آية: ٥٠.

(٢) سورة الشرح، آية: ٤.

(٣) سورة الصافات، آية: ٧٨ - ٧٩.

(٤) سورة القصص، آية: ٤٢.

(٥) سورة القصص، آية: ٣

(٦) سورة التوبة، آية: ٦٧.

فأنساهم أنفسهم﴾ [1]، ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخيفة ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين﴾ [2].

والاسم يتناول اللفظ والمعنى المتصور في القلب، وقد يراد به مجرد اللفظ، وقد يراد به مجرد المعنى، فإنه من الكلام؛ والكلام اسم للفظ والمعنى، وقد يراد به أحدهما؛ ولهذا كان مَنْ ذَكَرَ الله بقلبه أو لسانه فقد ذكره، لكن ذكره بهما أتَمّ.

والله تعالى قد أمر بتسبيح اسمه. وأمر بالتسبيح باسمه، كما أمر بدعائه بأسمائه الحسنى؛ فيدعى بأسمائه الحسنى، ويسبح اسمه، وتسبيح اسمه هو تسبيح له، إذ المقصود بالاسم المسمى: كما إن دعاء الاسم هو دعاء المسمى. قال تعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا مّا تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [3].

والله تعالى يأمر بذكره تارة، وبذكر اسمه تارة؛ كما يأمر بتسبيحه تارة وتسبيح اسمه تارة، فقال: ﴿اذكروا الله ذكراً كثيراً﴾ [4] ﴿واذكر ربك في نفسك﴾ [5] وهذا كثير. وقال: ﴿واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتيلاً﴾ [6] كما قال: ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله﴾ [7] ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ [8] ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه﴾ [9].

لكن هنا يقال: بسم الله: فيذكر نفس الاسم الذي هو «ألف سين ميم» وأما في قوله: ﴿واذكر اسم ربك﴾ [10]؛ فيقال: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله.

---

(١) سورة الحشر، آية: ١٩.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٢٠٥.

(٣) سورة الإسراء، آية: ١١٠.

(٤) سورة الأحزاب، آية: ٤١.

(٥) سورة الأعراف، آية: ٢٠٥.

(٦) سورة المزمل، آية: ٨.

(٧) سورة الأنعام، آية: ١١٨ وقد ورد في الأصل المطبوع: ﴿وكلوا...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

(٨) سورة الأنعام، آية: ١٢١.

(٩) سورة المائدة، آية: ٤.

(١٠) سورة المزمل والإنسان، آية: ٨، ٢٥.

وهذا أيضاً مما يبين فساد قول من جعل الاسم هو المسمى. وقوله في الذبيحة ﴿فكلوا مما ذكر اسم الله عليه﴾ [1] كقوله: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ [2] وقوله: ﴿بسم الله مَجراها ومُرساها﴾ [3] فقوله: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [2] هو قراءة بسم الله في أول السور.

وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع، وبين أن هذه الآية تدل على أن القاريء مأمور أن يقرأ بسم الله، وأنها ليست كسائر القرآن؛ بل هي تابعة لغيرها، وهنا يقول: ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ كما كتب سليمان، وكما جاءت به السنة المتواترة، وأجمع المسلمون عليه؛ فينطق بنفس الاسم الذي هو اسم مسمى، لا يقول بالله الرحمن الرحيم؛ كما في قوله: ﴿واذكر اسم ربك﴾ [4] فإنه يقول: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، ونحو ذلك، وهنا قال: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [2] لم يقل: اقرأ اسم ربك، وقوله: ﴿واذكر اسم ربك﴾ [5].يقتضي ان يذكره بلسانه.

وأما قوله: ﴿واذكر ربك﴾ فقد يتناول ذكر القلب. وقوله: ﴿اقرأ باسم ربك﴾ [2] هو كقول الآكل باسم الله، والذابح باسم الله، كما قال النبي ﷺ: **«ومن لم يكن ذبح فليذبح بسم الله»** [6].

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١١٨.

(٢) سورة العلق، آية: ١.

(٣) سورة هود، آية: ٤١.

(٤) سورة المزمل، والإنسان، آية: ٨، ٢٥.

(٥) سورة المزمل، آية: ٨.

(٦) أخرجه البخاري في الأضاحي باب ١٢، وفي صلاة العيدين باب ٢٣، والذبائح باب ١٢، ١٧، والإيمان باب ١٥، والتوحيد باب ١٣. ومسلم في الأضاحي حديث ١، ٢، ٣. والترمذي في الأضاحي باب ١٢. والنسائي في الضحايا باب ٤، ١٧.

وأما التسبيح فقد قال: ﴿وسَبِّحُوه بكرة وأصيلاً﴾ [1]. وقال: ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ [2]، وقال: ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ [3].

وفي الدعاء: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيًّا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ [4] فقوله: ﴿أيًّا ما تدعوا﴾ يقتضي تعدد المدعو لقوله ﴿أيًّا ما﴾ وقوله: ﴿فله الأسماء الحسنى﴾ يقتضي أن المدعو واحد له الأسماء الحسنى، وقوله: ﴿ادعوا الله أو أدعوا الرحمن﴾ - ولم يقل: ادعوا باسم الله أو باسم الرحمن - يتضمن أن المدعو هو الرب الواحد بذلك الاسم.

فقد جعل الاسم تارة مدعوًّا، وتارة مدعوًّا به، في قوله: ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها﴾ [5] فهو مدعوّ به باعتبار أن المدعوّ هو المسمى، وإنما يدعى باسمه. وجعل الاسم مدعواً باعتبار أن المقصود به هو المسمى، وإن كان في اللفظ هو المدعو المنادى، كما قال: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾ [6] أي ادعوا هذا الاسم، أو هذا الاسم، والمراد إذا دعوته هو المسمى؛ أي الاسمين دعوت ومرادك هو المسمى: ﴿فله الأسماء الحسنى﴾ [7].

فمن تدبر هذه المعاني اللطيفة تبين له بعض حكم القرآن وأسراره، فتبارك الذي نزل الفرقان على عبده فإنه كتاب مبارك تنزيل من حكيم حميد، لا تنقضي عجائبه، ولا يشبع منه العلماء، مَن ابتغى الهدى في غيره أضله الله، ومَنْ تركه من جبار قصمه الله، وهو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، وهو الصراط المستقيم، وهو قرآن عجب يهدي إلى الرشد، أنزله الله هدى ورحمة، وشفاء وبياناً وبصائر وتذكرة.

(١) سورة الأحزاب، آية: ٤٢.
(٢) سورة الأعلى، آية: ١.
(٣) سورة الواقعة، آية: ٧٤.
(٤) سورة الإسراء، آية: ١١٠.
(٥) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.
(٦) سورة الإسراء، آية: ١١٠.
(٧) سورة الإسراء، آية: ١١٠.

فالحمد لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ربنا ويرضى، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله.

آخره ولله الحمد والمنة وصلى الله على محمد وآله وصحبه وسلم.

★ ★ ★

وقال شيخ الإسلام أبو العباس: تقي الدين بن تيمية قدس الله روحه ونور ضريحه:

فصل
في الصفات الاختيارية

وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته؛ مثل كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه؛ ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله؛ ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه، ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز، والسنة.

فالجهمية ومَنْ وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات، ولا غيرها.

والكلابية ومَنْ وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون: تقوم صفات بغير مشيئته وقدرته؛ فأما ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه.

وأما السلف، وأئمة السنة والحديث فيقولون: إنه متصف بذلك؛ كما نطق به الكتاب والسنة؛ وهو قول كثير من أهل الكلام والفلسفة، أو أكثرهم كما ذكرنا أقوالهم بألفاظها في غير هذا الموضع.

ومثل هذا: الكلام؛ فإن السلف، وأئمة السنة والحديث يقولون: يتكلم بمشيئته وقدرته؛ وكلامه ليس بمخلوق؛ بل كلامه صفة له قائمة بذاته.

وممَنْ ذكر أن ذلك قول أئمة السنة: أبو عبدالله بن منده، وأبو عبد الله بن حامد، وأبو بكر عبد العزيز، وأبو إسماعيل الأنصاري، وغيرهم.

وكذلك ذكر أبو عمر بن عبد البر نظير هذا في الاستواء وأئمة السنة ـ كعبدالله ابن المبارك، وأحمد بن حنبل، والبخاري، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومَنْ لا يحصى من الأئمة، وذكره حرب بن إسماعيل الكرماني عن سعيد بن منصور، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، وسائر أهل السنة والحديث ـ متفقون على أنه متكلم بمشيئته، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء، وكيف شاء.

وقد سمى الله القرآن العزيز حديثاً فقال: ﴿الله نَزَّلَ أحسن الحديث﴾ [1] وقال: ﴿ومن أصدقُ من الله حديثاً﴾ [2]. وقال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم مُحْدَثٍ﴾ [3].

وقال النبي ﷺ: **«إن الله يحدث من أمره ما يشاء»** [4].

وهذا مما احتج به البخاري، في صحيحه، وفي غير صحيحه؛ واحتج به غير البخاري، كنعيم بن حماد، وحماد بن زيد.

ومن المشهور عن السلف: أن القرآن العزيز كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود.

وأما الجهمية والمعتزلة فيقولون: ليس له كـلامٌ قائم بذاته؛ بل كلامه منفصل عنه مخلوق عنه، والمعتزلة يطلقون القول: بأنه يتكلم بمشيئته؛ ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلاماً منفصلاً عنه.

والكلابية والسالمية يقولون: إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته؛ بل كلامه قائم بذاته، بدون قدرته، ومشيئته مثل حياته؛ وهم يقولون: الكلام صفة ذات؛ لا صفة فعل

---

(١) سورة الزمر، آية: ٢٣.

(٢) سورة النساء، آية: ٨٧.

(٣) سورة الأنبياء، آية: ٢.

(٤) أخرجه البخاري في التوحيد باب ٤٢. وأبو داود في الصلاة باب ١٦٦. والنسائي في السهو باب ٢٠، والكسوف باب ١٦. والإمام أحمد في المسند ١/٣٧٧، ٤٠٩، ٤١٥، ٤٣٥، ٤٦٣

يتعلق بمشيئته وقدرته؛ وأولئك يقولون: هو صفة فعل؛ لكن الفعل عندهم: هو المفعول المخلوق بمشيئته وقدرته.

وأما السلف، وأئمة السنة، وكثير من أهل الكلام كالهشامية، والكرامية وأصحاب أبي معاذ التومني، وزهير اليامي، وطوائف غير هؤلاء: يقولون: إنه صفة ذات وفعل، هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته. وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم، فكل من وصف بالكلام كالملائكة والبشر، والجن، وغيرهم: فكلامهم لا بد أن يقوم بأنفسهم، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم.

والكلام صفة كمال، لا صفة نقص، ومَنْ تكلم بمشيئته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته؛ فكيف يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق؟!

ولكن الجهمية والمعتزلة بنوا على أصلهم: أنَّ الرب لا يقوم به صفة؛ لأن ذلك بزعمهم يستلزم التجسيم والتشبيه الممتنع؛ إذ الصفة عَرَضٌ، والعرض لا يقوم إلا بجسم.

والكلابية يقولون: هو متصف بالصفات التي ليس له عليها قدرة، ولا تكون بمشيئته؛ فأما ما يكون بمشيئته فإنه حادث، والرب ـ تعالى ـ لا تقوم به الحوادث. ويسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث، فإنه إذا كلم موسى بن عمران بمشيئته وقدرته، وناداه حين أتاه بقدرته ومشيئته كان ذلك النداء والكلام حادثاً.

قالوا: فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث، قالوا: ولو قامت به الحوادث لم يَخْلُ منها، وما لم يَخْلُ من الحوادث فهو حادث؛ قالوا: ولأن كونه قابلاً لتلك الصفة إن كانت من لوازم ذاته كان قابلاً لها في الأزل، فيلزم جواز وجودها في الأزل، والحوادث لا تكون في الأزل؛ فإن ذلك يقتضي وجود حوادث لا أول لها، وذلك محال: لوجوه قد ذكرت في غير هذا الموضع.

قالوا: وبذلك استدللنا على حدوث الأجسام، وبه عرفنا حدوث العالم، وبذلك أثبتنا وجود الصانع، وصدق رسله؛ فلو قدحنا في تلك لزم القدح في أصول الإيمان والتوحيد.

وإن لم يكن من لوازم ذاته صار قابلاً لها بعد أن لم يكن قابلاً، فيكون قابلاً لتلك

الصفة، فيلزم التسلسل الممتنع. وقد بسطنا القول على عامة ما ذكروه في هذا الباب، وبَيَّنَّا فساده وتناقضه على وجه لا تبقى فيه شبهة لمن فهم هذا الباب.

وفضلاؤهم ـ وهم المتأخرون: كالرازي، والآمدي، والطوسي، والحلّيّ، وغيرهم ـ معترفون بأنه ليس لهم حجة عقلية على نفي ذلك؛ بل ذكر الرازي وأتباعه أن هذا القول يلزم جميع الطوائف، ونصره في آخر كتبه: «كالمطالب العالية» ـ وهو من أكبر كتبه الكلامية الذي سماه «نهاية العقول في دراية الأصول» ـ لما عرف فساد قول النفاة لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن.

فإن عُمْدَتَهُم في مسألة القرآن إذا قالوا: لم يتكلم بمشيئته وقدرته ـ قالوا ـ لأن ذلك يستلزم حلول الحوادث؛ فلما عَرف فساد هذا الأصل لم يعتمد على ذلك في مسألة القرآن، فإن عمدتهم عليه؛ بل استدل بإجماع مُرَكَّب، وهو دليل ضعيف إلى الغاية، لأنه لم يكن عنده في نصر قول الكلابية غيره؛ وهذا مما يبين أنه وأمثاله تبين له فساد قول الكلابية.

وكذلك الآمدي ذكر في «أبكار الأفكار» ما يبطل قولهم، وذكر أنه لا جواب عنه، وقد كشفت هذه الأمور في مواضع؛ وهذا معروف عند عامة العلماء حتى الحِلّيّ ابن المطهر ذكر في كتبه أن القول بنفي حلول الحوادث لا دليل عليه، فالمنازع جاهل بالعقل والشرع.

وكذلك من قبل هؤلاء كأبي المعالي وذويه، إنما عمدتهم أن الكرامية قالوا ذلك وتناقضوا، فيبينون تناقض الكرامية، ويظنون أنهم إذا بينوا تناقض الكرامية ـ وهم منازعوهم ـ فقد فلجوا. ولم يعلموا أن السلف وأئمة السنة والحديث ـ بل من قبل الكرامية من الطوائف ـ لم تكن تلتفت إلى الكرامية وأمثالهم، بل تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية: فإن ابن كرام كان متأخراً بعد أحمد بن حنبل، في زمن مسلم بن الحجاج، وطبقته وأئمة السنة والمتكلمون تكلموا بهذه قبل هؤلاء، وما زال السلف يقولون بموجب ذلك.

لكن لما ظهرت الجهمية النفاة في أوائل المائة الثالثة، بَيَّنَ علماء المسلمين ضلالهم

وخطأهم؛ ثم ظهر رعنة الجهمية في أوائل المائة الثالثة، وامتحن العلماء: الإمام أحمد وغيره، فجردوا الرد على الجهمية وكشف ضَلالهم حتى جرد الإمام أحمد الآيات التي من القرآن، تدل على بطلان قولهم، وهي كثيرة جداً.

بل الآيات التي تدل على الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث كثيرة جداً، وهذا كقوله تعالى: ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا﴾ [1] فهذا بَيِّنٌ في أنه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم؛ لم يأمرهم في الأزل؛ وكذلك قوله: ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾ فإنما قال له، بعد أن خلقه من تراب؛ لا في الأزل.

وكذلك قوله في قصة موسى: ﴿فلما جاءها نودي أن بورك من في النار ومن حولها﴾ [2] وقال تعالى: ﴿فلما أتاها نودي من شاطيء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة أن يا موسى إني أنا الله رب العالمين﴾ [3] فهذا بَيِّنٌ في أنه إنما ناداه حين جاء لم يكن النداء في الأزل، كما يقوله الكلابية يقولون: إن النداء قائم بذات الله في الأزل، وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال منادياً له لكنه لما أتى خلق فيه إدراكاً لما كان موجوداً في الأزل.

ثم من قال منهم إن الكلام معنى واحد: منهم مَنْ قال: سمع ذلك المعنى بإذنه كما يقول الأشعري، ومنهم مَنْ يقول: بل أفهم منه ما أفهم؛ كما يقولـه القاضي أبو بكر وغيره فقيل لهم: عندكم هو معنى واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فموسى فهم المعنى كله أو بعضه؟ إن قلتم كله فقدعَلِمَ عِلْمَ الله كله، وإن قلتم بعضه فقد تبعَّض، وعندكم لا يتبعض.

ومَنْ قال من أتباع الكلابية: بأن النداء وغيره من الكلام القديم حروف، أو حروف وأصوات لازمة لذات الرب، كما تقوله السالمية ومَنْ وافقهم، يقولون: إنه

---

(١) سورة الأعراف، آية: ١١.

(٢) سورة النمل، آية: ٨.

(٣) سورة الأعراف، آية: ٣٠.

يخلق له إدراكاً لتلك الحروف والأصوات؛ والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي أنه إنما ناداه وناجاه حين أتى؛ لم يكن النداء موجوداً قبل ذلك، فضلاً عن أن يكون قديماً أزلياً.

وقال تعالى: ﴿فلما أكلا منها بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وناداهما ربهما أَلَمْ أَنْهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدوٌّ مبين﴾ [1]. وهذا يدل على أنه لما أكلا منها ناداهما، ولم ينادهما قبل ذلك. وقال تعالى: ﴿ويوم يناديهم فيقول: ماذا أجبتم المرسلين﴾ [2]. ﴿ويوم يناديهم فيقول: أين شركائي الذين كنتم تزعمون﴾ [3]. فجعل النداء في يوم معين، وذلك اليوم حادث كائن بعد أن لم يكن، وهو حينئذ يناديهم؛ لم ينادهم قبل ذلك.

وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير مُحِلِّي الصيد وأنتم حرم، إن الله يحكم ما يريد﴾ [4].

فبين أنه يحكم فيحلل ما يريد ويحرم ما يريد، ويأمر بما يريد؛ فجعل التحليل والتحريم والأمر والنهي متعلقاً بإرادته، وينهى بإرادته، ويحلل بإرادته ويحرم بإرادته؛ والكلابية يقولون: ليس شيء من ذلك بإرادته؛ بلْ قديم لازم لذاته غير مراد له ولا مقدور. والمعتزلة مع الجهمية يقولون: كل ذلك مخلوق منفصل عنه، ليس له كلام قائم به، لا بإرادته ولا بغير إرادته، ومثل هذا كثير في القرآن العزيز.



---

(١) سورة الأعراف، آية: ٢٢.

(٢) سورة القصص، آية: ٦٥.

(٣) سورة القصص، آية: ٦٢.

(٤) سورة المائدة، آية: ١.

فصل

في الإرادة والمحبة

وكذلك في الإرادة والمحبة كقوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾[1]. وقوله: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاءالله﴾[2] وقوله: ﴿لتدخُلُنَّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾[3]، وقوله: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فَحَقَّ عليها القول﴾[4] وقوله: ﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مَرَدَّ له﴾[5] وقوله: ﴿وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً﴾[6] وقوله: ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك﴾[7] وأمثال ذلك في القرآن العزيز.

فإن جوازم الفعل المضارع ونـواصبـه تخلصـه للاستقبـال، مثـل «إن» و «أن» وكذلك «إذا» ظرف لما يستقبل من الزمان؛ فقوله: ﴿إذا أراد﴾ و﴿إن شاء الله﴾ ونحو ذلك، يقتضي حصول إرادة مستقبلة ومشيئة مستقبلة.

وكذلك في المحبة والرضا، قال الله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾[8] فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبهم الله؛ فإنه جزم قوله: «يحببكم» به؛ فجزمه جواباً للأمر، وهو في معنى الشرط، فتقديره: إن تتبعونـي

---

(١) سورة يس، آية: ٨٢.
(٢) سورة الكهف، آية: ٢٣، ٢٤.
(٣) سورة الفتح، آية: ٢٧.
(٤) سورة الإسراء، آية: ١٦.
(٥) سورة الرعد، آية: ١١.
(٦) سورة الإنسان، آية ٢٨.
(٧) سورة الإسراء، آية: ٨٦.
(٨) سورة آل عمران، آية: ٣١.

يحببكـــم الله. ومعلـوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله، فمحبة الله لهم إنما تكون بعد اتّباعهم للرسول، والمنازعون: منهم من يقول: ما ثم محبة بل المراد ثواباً مخلوقاً، ومنهم من يقول: بل ثم محبة قديمة أزلية إما الإرادة وإمّا غيرها، والقرآن يدل على قول السلف أئمة السنة المخالفين للقولين.

وكذلك قوله: ﴿ذلك بأنهم اتّبعوا ما أسخط الله وكرهوا رضوانه﴾ [1] فإنه يدل على أن اعمالهم أسخطته. فهي سبب لسخطه، وسخطه عليهم بعد الأعمال، لا قبلها وكذلك قوله: ﴿فلما آسفونا انتقمنا منهم﴾ [2] وكذلك قوله: ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يَرْضَهُ لكم﴾ [3] علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوماً جزاء له، وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده.

وكذلك قوله: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ [4] و ﴿يحب المتقين﴾ [5] و ﴿يحب المقسطين﴾ [6] و ﴿يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً﴾ [7] ونحو ذلك، فإنه يدل على أن المحبة بسبب هذه الأعمال، وهي جزاء لها، والجزاء إنما يكون بعد العمل والمسبب.

★ ★ ★

---

(١) سورة محمد، آية: ٢٨.

(٢) سورة الزخرف، آية: ٥٥.

(٣) سورة الزمر، آية: ٧.

(٤) سورة البقرة، آية: ٢٢٢.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٧٦.

(٦) سورة الممتحنة، آية: ٨.

(٧) سورة الصف، آية: ٤.

فصل

في السمع والنظر والبصر

وكذلك السمع، والبصر، والنظر. قال الله تعالى: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله﴾ [1] هذا في حق المنافقين، وقال في حق التائبين: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ [1] وقوله: ﴿فسيرى الله﴾ دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة، والمنازع إما أن ينفي الرّؤية؛ وإما أن يثبت رؤية قديمة أزلية. وكذلك قوله: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾ [2]، ولام كي تقتضي أنّ ما بعدها متأخر عن المعلول، فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف.

وكذلك ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها، وتشتكي إلى الله، والله يسمع تحاوركما﴾ [3] أخبر أنه يسمع تحاوُرَهُما حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله. وقال النبي ﷺ: **«إذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا ربنا ولك الحمد، يسمع الله لكم»** [4] فجعل سمعه لنا جزاء وجواباً للحمد، فيكون ذلك بعد الحمد، والسمع يتضمن مع سمع القول قبوله وإجابته، ومنه قول الخليل ﴿إن ربي لسميع الدعاء﴾ [5].

---

(١) سورة التوبة، آية: ١٠٥.

(٢) سورة يونس، آية: ١٤.

(٣) سورة المجادلة، آية: ١.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سورة إبراهيم، آية: ٣٩.

وكذلك قوله: ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء﴾[1] وقوله لموسى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾[2].

والمعقول الصريح يدل على ذلك، فإن المعدوم لا يرى، ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء؛ لكن قال مَنْ قال من السالمية: إنه يسمع ويرى موجوداً في علمه لا موجوداً بائناً عنه، ولم يقل إنه يسمع ويرى بائناً عن الرب.

فإذا خلق العباد، وعملوا، وقالوا؛ فإما أن نقول إنه يسمع أقوالهم ويرى أعمالهم؛ وإما لا يرى ولا يسمع. فإن نفى ذلك فهو تعطيل لهاتين الصفتين، وتكذيب للقرآن، وهما صفتا كمال لا نقص فيه، فمن يسمع ويبصر أكمل ممن لا يسمع ولا يبصر.

والمخلوق يتصف بأنه يسمع ويبصر، فيمتنع اتصاف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق سبحانه وتعالى، وقد عاب الله تعالى من يعبد من لا يسمع ولا يبصر في غير موضع. ولأنه حي، والحي إذا لم يتصف بالسمع والبصر اتصف بضد ذلك وهو العمى، والصمم، وذلك ممتنع، وبسط هذا له موضع آخر.

وإنما المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت؛ فإما أن يقال: إنه تجدد، وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها. وإن تجدد شيء: فإما أن يكون وجوداً أو عدماً؛ فإن كان عدماً فلم يتجدد شيء، وإن كان وجوداً: فإما أن يكون قائماً بذات الله، أو قائماً بذات غيره، والثاني يستلزم أن يكون ذلك الغير هو الذي يسمع ويرى، فيتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائم بذات الله، وهذا لا حيلة فيه.

والكلابية يقولون في جميع هذا الباب: المتجدد هو تعلق بين الأمر والمأمور، وبين الإرادة والمراد، وبين السمع والبصر، والمسموع والمرئي فيقال لهم: هذا التعلق إما أن يكون وجوداً وإما أن يكون عدماً، فإن كان عدماً فلم يتجدد شيء، فإن العدم لا شيء وإن كان وجوداً بطل قولهم.

---

(١) سورة آل عمران، آية: ١٨١.

(٢) سورة طه، آية: ٤٦.

وأيضاً فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع، فلا يحدث نسبة وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك. وطائفة منهم ابن عقيل، يسمون هذه النسبة «أحوالاً».

والطوائف متفقون على حدوث نسب، وإضافات، وتعلقات، لكن حدوث النسب بدون حدوث ما يوجبها ممتنع. فلا يكون نسبة وإضافة إلا تابعة لصفة ثبوتية؛ كالأبوة، والبنوة، والفوقية، والتحتية، والتيامن، والتياسر؛ فإنها لا بد أن تستلزم أموراً ثبوتية.

وكذلك كونه خالقاً، ورازقاً، ومحسناً، وعادلاً. فإن هذه أفعال فعلها بمشيئته وقدرته، إذ كان يخلق بمشيئته، ويرزق بمشيئته، ويعدل بمشيئته، ويحسن بمشيئته. والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن الخلق غير المخلوق؛ فالخلق فعل الخالق، والمخلوق مفعوله؛ ولهذا كان النبي ﷺ يستعيذ بأفعال الرب وصفاته، كما في قوله ﷺ: **«أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»**[1]. فاستعاذ بمعافاته كما استعاذ برضاه.

وقد استدل أئمة السنة كأحمد وغيره على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به فقال: **«مَنْ نزل منزلاً فقال: أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق، لم يضره شيء حتى يرتحل منه»**[2]. فكذلك معافاته، ورضاه غير مخلوقة، لأنه استعاذ بهما والعافية القائمة ببدن العبد مخلوقة، فإنها نتيجة معافاته.

وإذا كان الخلق فعله، والمخلوق مفعوله، وقد خلق الخلق بمشيئته دل على أن الخلق فعل يحصل بمشيئته ويمتنع قيامه بغيره، فدل على أن أفعاله قائمة بذاته، مع كونها

---

(١) أخرجه مسلم في الصلاة حديث ٢٢٢. وأبو داود في الصلاة باب ١٤٨، والوتر باب ٥. والترمذي في الدعوات باب ٧٥، ١١٢. والنسائي في الطهارة باب ١١٩، والتطبيق باب ٤٧، ٧١، والسهو باب ٨٩، وقيام الليل ٥١. وابن ماجة في الإقامة باب ١١٧، والدعاء باب ٣. وأحمد ١/٩٦، ١١٨، ١٥٠.

(٢) رواه الترمذي في الدعوات باب ٤٠، وابن ماجة في الطب باب ٤٦. والدارمي في الاستئذان باب ٤٨. ومالك في الموطأ باب الاستئذان حديث ٣٤. وأحمد في المسند ٦/٣٧٧، ٣٧٨، ٤٠٩.

حاصلة بمشيئته وقدرته. وقد حكى البخاري إجماع العلماء على الفرق بين الخلق والمخلوق، وعلى هذا يدل صريح المعقول.

فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية؛ وقد قال تعالى: ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام﴾ [1] فهو حين خلق السموات ابتداءاً؛ إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقاً للسموات والأرض، وإما أن لا يحصل منه فعل؛ بل وجدت المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها سواء، وبعده سواء، لم يَجُزْ تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداية العقل، وإذا قيل: الإرادة والقدرة خصصت. قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء؛ وأيضاً فلا تعقل إرادة تخصيص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص؛ وأيضاً فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافياً؛ للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع للإرادة التامة، والقدرة التامة يجب وجود المقدور.

وقد احتج مَنْ قال: الخلق هو المخلوق ـ كأبي الحسن، ومَن اتَّبعه مثل ابن عقيل ـ بأن قالوا: لو كان غيره لكان إما قديماً، وإما حادثاً، فإن كان قديماً لزم قدم المخلوق، لأنهما متضايفان؛ وإن كان حادثاً لزم أن تقوم به الحوادث ثم ذلك الخلق يفتقر إلى خلق آخر ويلزم التسلسل.

فأجابهم الجمهور ـ وكل طائفة على أصلها ـ فطائفة قالت: الخلق قديم وإن كان المخلوق حادثاً، كما يقول ذلك كثير من أهل المذاهب الأربعة وعليه أكثر الحنفية؛ قال هؤلاء: أنتم تسلمون لنا أن الإرادة قديمة أزلية؛ والمراد محدث فنحن نقول في الخلق ما قلتم في الإرادة.

---

(١) سورة السجدة، آية: ٤.

وقالت طائفة: بل الخلق حادث في ذاته، ولا يفتقر إلى خلق آخر؛ بل يحدث بقدرته. وأنتم تقولون: إن المخلوق يحدث بقدرته بعد أن لم تكن، فإن كان المنفصل يحصل بمجرد القدرة، فالمتصل به أولى، وهذا جواب كثير من الكرامية، والهشامية، وغيرهم.

وطائفة يقولون: هَبْ أَنَّهُ يفتقر إلى فعل قبله، فلم قلتم: إن ذلك ممتنع؟ وقولكم: هذا تسلسل. فيقال: ليس هذا تسلسلاً في الفاعلين، والعلل الفاعلة؛ فإن هذا ممتنع باتفاق العقلاء؛ بل هو تسلسل في الآثار والأفعال،وهو حصول شيء بعد شيء، وهذا محل النزاع.

فالسلف يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء؛ وقد قال تعالى: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مَـدَداً﴾[1]. فكلمات الله لا نهاية لها، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في المستقبل فإن نعيم الجنة دائم لا نفاد له، فما من شيء إلا وبعده شيء لا نهاية له.



(١) سورة الكهف، آية: ١٠٩.

فصل

والأفعال نوعان: مُتَعَدٍّ، ولازم.

فالمتعدي مثل: الخلق والإعطاء ونحو ذلك.

واللازم: مثل الاستواء، والنزول، والمجيء، والإتيان. قال تعالى: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيّام ثم استوى على العرش﴾ [1] فذكر الفعلين: المتعدي واللازم، وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته، وهو متصف به؛ وقد بسط هذا في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا: أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع.

وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب، كما في الصحيحين: عن زيد بن خالد الجهني: أن النبي ﷺ، صلى بأصحابه صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليل، ثم قال: «**أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر، فأما من قال مطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء كذا، ونوء كذا وكذا؛ فذلك كافر بي، مؤمن بالكواكب**» [2].

وفي الصحاح حديث الشفاعة: «**فيقول كل من الرسل إذا أتوا إليه: إن ربي**

---

(١) سورة الحديد، آية ٤.

(٢) أخرجه النسائي في الاستسقاء باب ١٦. وأحمد ٢/٥٢٦، ٥٣١.

قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله» [1]. وهذا بيان أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله.

وفي الصحيح: **«إذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات كجر السلسلة على الصفوان»** [2].

فقوله: إذا تكلم الله بالوحي سمع، يدل على أنه يتكلم به حين يسمعونه، وذلك ينفي كونه أَزَليًّا، وأيضاً فما يكون كجر السلسلة على الصفا، يكون شيئاً بعد شيء، والمسبوق بغيره لا يكون أزلياً.

وكذلك في الصحيح: **«يقول الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، نصفها لي ونصفها لعبدي، ولعبدي ما سأل؛ فإذا قال: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾ قال الله: مجدني عبدي؛ فإذا قال: ﴿إياك نعبد، وإياك نستعين﴾ قال الله: هذه الآية بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل؛ فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم؛ غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ قال الله: هؤلاء لعبدي، ولعبدي ما سأل»** [3].

فقد أخبر أن العبد إذا قال: ﴿الحمد لله﴾ قال الله: حمدني، فإذا قال: ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله أثنى عليَّ عبدي. الحديث.

وفي الصحاح: حديث النزول: **«ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فاستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»** [4].

فهذا قول وفعل في وقت معين، وقد اتفق السلف على أن النزول فعل يفعله الرب،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

كما قال ذلك الأوزاعي، وحماد بن زيد، والفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وغيرهم.

وأيضاً فقد قال ﷺ: «**لله أشد أذناً إلى الرجل الحسن الصوت بالقرآن، من صاحب القينة إلى قينته**»[1].

وفي الحديث الصحيح الآخر: «**ما أذن الله لشيء كأذَنِه لنبي حسن الصوت يتغنى بالقرآن يجهر به**»[2].

أذِنَ يأذن أَذَناً: أي استمع يستمع استماعاً، ﴿أذنت لربها وحقت﴾[3]. فأخبر أنه يستمع إلى هذا، وهذا.

وفي الصحيح: «**لا يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها**»[4]. فأخبر أنه لا يزال يتقرب بالنوافل بعد الفرائض.

وفي الصحيحين عنه ﷺ فيما يروي عن ربه تعالى قال: «**قال الله أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني؛ إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم**»[5].

وحرف «إن» حرف الشرط؛ والجزاء يكون بعد الشرط، فهذا يبين أنه يذكر العبد إن ذكره في نفسه، وإن ذكره في ملأ ذكره في ملأ خير منهم، والمنازع يقول ما

---

(١) أخرجه ابن ماجة في الإقامة باب ١٧٦. وأحمد في المسند ٩/١٩، ٢٠.

(٢) أخرجه البخاري في فضائل القرآن ١٩، والتوحيد ٣٢. ومسلم في المسافرين حديث ٢٣٢، ٢٣٤. وأبو داود في الوتر باب ٢٠. والنسائي في الافتتاح باب ٨٣. والدارمي في الصلاة باب ١٧١، وفضائل القرآن باب ٣٤. وأحمد ٢/٢٧١، ٢٨٥، ٤٥٠.

(٣) سورة الانشقاق، آية: ٢، ٥.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٥، ٣٥. ومسلم في التوبة حديث ١، والذكر ٢، ١٩. والترمذي في الزهد باب ٥١، والدعوات باب ١٣١. وابن ماجة في الأدب باب ٥٨. والدارمي في الرقائق باب ٢٢. وأحمد ٢/٢٥١، ٣١٥، ٣٩١، ٤١٣، ٤٤٥، ٤٨٠.

زال يذكره أزلاً وأبداً، ثم يقول: ذكره، وذكر غيره، وسائر ما يتكلم الله به هو شيء واحد، لا يتبعض ولا يتعدد، فحقيقة قوله أن الله لم يتكلم، ولا يتكلم، ولا يذكر أحداً.

وفي صحيح مسلم في حديث تعليم الصلاة: «**وإذا قال الإمام: سمع الله لمن حمده، فقولوا: اللهم ربنا ولك الحمد؛ يَسْمَعِ الله لكم فإن الله قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده**»

فقوله: سمع الله لمن حمده؛ لأن الجزاء بعد الشرط، فقوله «يسمع الله لكم» مجزوم حُرِكَ لالتقاء الساكنين، وهذا يقتضي أنه يسمع بعد أن تحمدوا.

★ ★ ★

فصل

النافون للصفات

والمنازعون النفاة كذلك:

منهم مَنْ ينفي الصفات مطلقاً، فهذا يكون الكلام معه في الصفات مطلقاً؛ لا يختص بالصفات الاختيارية.

ومنهم مَنْ يثبت الصفات، يقول: لايقوم بذاته شيء بمشيئته وقدرته؛ فيقول: إنه لا يتكلم بمشيئته واختياره، ويقول: لا يرضى ويسخط، ويحب ويبغض، ويختار بمشيئته وقدرته، ويقول: إنه لا يفعل فعلاً هو الخلق يخلق به المخلوق، ولا يقدر عنده على فعل يقوم بذاته، بل مقدوره لا يكون إلا منفصلاً منه، وهذا موضع تنازع فيه النفاة.

فقيل: لا يكون مقدوره إلا بائناً عنه؛ كما يقوله الجهمية، والكلابية، والمعتزلة، وقيل: لا يكون مقدوره إلا ما يقوم بذاته؛ كما يقوله: السالمية، والكرامية، والصحيح: أن كليهما مقدور له.

أما الفعل، فمثل قوله تعالى: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم﴾ [1] وقوله: ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾ [2] وقوله الحواريين: ﴿هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء؟﴾ [3] وقوله: ﴿أَوَ ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟!﴾ [4] وقوله:

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٦٥.

(٢) سورة القيامة، آية: ٤٠.

(٣) سورة المائدة، آية: ١١٢.

(٤) سورة يس، آية: ٨١.

﴿أوَ لم يروا أنَّ الله الذي خلق السموات والأرضَ ولم يَعْيَ بخلقهن بقـادر على أن يحيي الموتى؟!﴾[1] إلى أمثال ذلك، مما يبين أنه يقدر على الأفعال كالإحياء، والبعث، ونحو ذلك.

وأما القدرة على الأعيان ففي الصحيح: عن أبي مسعود قال: «كنت أضرب غلاماً لي فرآني النبي ﷺ فقال: **«اعلم أبا مسعود! لله أقدرُ عليك منك على هذا»**[2] فقوله: «لله أقدر عليك منك على هذا» دليل على أن القدرة تتعلق بالأعيان المنفصلة: «قدرة الرب» و«قدرة العبد».

ومن الناس مَنْ يقول: كلاهما يتعلق بالفعل كالكرامية.

ومنهم من يقول: قدرة الرب تتعلق بالمنفصل، وأما قدرة العبد فلا تتعلق إلا بفعل في محلها، كالأشعرية.

والنصوص تدل على أن كلا القدرتين تتعلق بالمتصل والمنفصل، فإن الله تعالى أخبر أنَّ العبد يقدر على أفعاله كقوله: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾[3] وقوله: ﴿ومن لم يستطع منكم طَوْلاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتيـاتكـم﴾[4] فـدل على أن منا مَن يستطيع ذلك، ومنا مَنْ لم يستطع.

وقال النبي ﷺ: **«يا معشر الشباب، مَن استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومَن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»**[5]، أخرجاه في الصحيحين.

---

(١) سورة الأحقاف، آية: ٣٣.

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان ٣٤، ٣٥. وأبو داود في الأدب باب ٣٤. والترمذي برقم ١٩٤٨. والبيهقي في السنن الكبرى ٨/١٠. والطبراني في الكبير ١٧/٢٤٥. والبخاري في الأدب المفرد ١٧١.

(٣) سورة التغابن، آية: ١٦.

(٤) سورة النساء، آية: ٢٥.

(٥) أخرجه البخاري في الصوم باب ١٠، والنكاح باب ٢، ٣. ومسلم في النكاح حديث ١. والدارمي في النكاح باب ٢. وأبو داود في النكاح باب ١. والنسائي في الصيام باب ٤٣، والنكاح باب ٣. وابن ماجة في النكاح باب ١. وأحمد ١/٣٧٨.

وقوله: «**إن استطعت أن تعمل بالرضا مع اليقين فافعل**»[1].

وقوله في الحديث الذي في الصحيح: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»[2].

وقد أخبر أنه قادر على عبده، وهؤلاء الذين يقولون: لا تقوم به الأمور الاختيارية عمدتهم أنه لو قامت به الحوادث لم يَخْلُ منها، وما لم يَخْلُ من الحوادث فهو حادث، وقد نازعهم الناس في كلا المقدمتين، وأصحابهم المتأخرون كالرازي والآمدي قدحوا في المقدمة الأولى في نفس هذه المسألة، وقدح الرازي في المقدمة الثانية في غير موضع من كتبه، وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع.

وقولهم: إنَّا عرفنا حدوث العالم بهذه الطريق، وبه أثبتنا الصانع.

يقال لهم: لا جرم، ابتدعتم طريقاً لا يوافق السمع ولا العقل، فالعالمون بالشرع معترفون أنكم مبتدعون محدثون في الإسلام ما ليس منه، والذين يعقلون ما يقولون، يعلمون أن العقل يناقض ما قلتم، وأن ما جعلتموه دليلاً على إثبات الصانع، لا يدل على إثباته بل هو استدلال على نفي الصانع. وإثبات الصانع حق، وهذا الحق يلزم من ثبوته إبطال استدلالكم، بأن ما لم يخل من الحوادث فهو حادث.

وأما كون طريقكم مبتدعة ما سلكها الأنبياء ولا أتباعهم ولا سلف الأمة؛ فلأن كل مَنْ يعرف ما جاء به الرسول ـ وإن كانت معرفته متوسطة، لم يصل في ذلك إلى الغاية ـ يعلم أن الرسول ﷺ لم يدع الناس في معرفة الصانع وتوحيده، وصدق رسله إلى الاستدلال بثبوت الأعراض، وأنها حادثة، ولازمة للأجسام؛ وما لم يخل من الحوادث فهو حادث؛ لامتناع حوادث لا أول لها.

فعلم بالاضطرار أن هذه الطريق لم يتكلم بها الرسول، ولا دعا إليها ولا أصحابه،

---

(١) الحديث أورده الزبيدي في إتحاف السادة المتقين ٧/٣٣٨. وأخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب «اليقين».

(٢) أخرجه البخاري في الاعتصام باب ٦. ومسلم في الفضائل حديث ١٣٠، والحج حديث ٤١٢. والنسائي في الحج باب ١. وابن ماجة في المقدمة باب ١.

ولا تكلموا بها، ولا دعوا بها الناس. وهذا يوجب العلم الضروري من دين الرسول فإن عند الرسول والمؤمنين به، أن الله يعرف ويعرف توحيده، وصدق رسله بغير هذه الطريق، فدل الشرع دلالة ضرورية على أنه لا حاجة إلى هذه الطريق، ودلّ ما فيها من مخالفة نصوص الكتاب والسنة على أنها طريق باطلة. فدل الشرع على أنه لا حاجة إليها، وأنها باطلة.

وأما العقل فقد بسط القول في جميع ما قيل فيها، في غير هذه المواضع، وبين أن أئمة أصحابها قد يعترفون بفسادها من جهة العقل. كما يوجد في كلام أبي حامد، والرازي، وغيرهما بيان فسادها.

ولما ظهر فسادها للعقل تسلط الفلاسفة على سالكيها، وظنت الفلاسفة أنهم إذا قدحوا فيها فقد قدحوا في دلالة الشرع ظناً منهم أن الشرع جاء بموجبها، إذ كانوا أجهل بالشرع والعقل من سالكيها، فسالكوها لا للإسلام نصروا، ولا لأعدائه كسروا بل سلطوا الفلاسفة عليهم، وعلى الإسلام. وهذا كله مبسوط في مواضع.

وإنما المقصود هنا: أن يعرف أن نفيهم للصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث ليس لهم دليل عقلي عليه، وحذاقهم يعترفون بذلك، وأما السمع فلا ريب أنه مملوء بما يناقضه، والعقل أيضاً يدل على نقيضه من وجوه نبهنا على بعضها.

ولما لم يكن مع أصحابها حجة لا عقلية، ولا سمعية: من الكتاب والسنة، احتال متأخروهم فسلكوا طريقاً سمعية ظنوا أنها تنفعهم، فقالوا: هذه الصفات إن كانت صفات نقص وجب تنزيه الرب عنها، وإن كانت صفات كمال فقد كان فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص؛ فيلزم أن يكون كان ناقصاً وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع، وهذه الحجة من أفسد الحجج وذلك من وجوه:

أحدها: أن هؤلاء يقولون: نفي النقص عنه لم يعلم بالعقل، وإنما علم بالإجماع - وعليه اعتمدوا في نفي النقص - فنعود إلى احتجاجهم بالإجماع، ومعلوم أن الإجماع لا يُحْتَجُّ به في موارد النزاع؛ فإن المنازع لهم يقول أنا لم أوافقكم على نفي هذا المعنى، وإن وافقتكم على إطلاق القول بأن الله منزه عن النقص؛ فهذا المعنى عندي

ليس بنقص، ولم يدخل فيما سلمته لكم، فإن بينتم بالعقل أو بالسمع انتفاءه، وإلا فاحتجاجكم بقولي مع أني لم أرد ذلك كذب عليّ؛ فإنكم تحتجون بالإجماع؛ والطائفة المثبتة من أهل الإجماع، وهم لم يسلموا هذا

الثاني: أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص؛ بل لو وجدت قبل وجودها لكان نقصاً؛ مثال ذلك تكليم الله لموسى عليه السلام، ونداؤه له فنداؤه حين ناداه صفة كمال؛ ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً؛ فكل منها كمال حين وجوده؛ ليس بكمال قبل وجوده؛ بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الثالث: أن يقال: لا نُسَلِّمُ أن عدم ذلك نقص فإن ما كان حادثاً امتنع ان يكون قديماً، وما كان ممتنعاً لم يكن عدمه نقصاً؛ لأن النقص فوات ما يمكن من صفات الكمال.

الرابع: أن هذا يرد في كل ما فعله الرب وخلقه. فيقال: خلق هذا إن كان نقصاً فقد اتصف بالنقص، وإن كان كمالاً فقد كان فاقداً له.

فإن قلتم: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص، ولا كمال.

قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول: هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال.

الخامس: أن يقال: إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها البتة، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص؛ والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها.

السادس: أن يقال: الحوادث التي يمتنع أن يكون كل منها أزلياً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، إذا قيل: أيما أكمل أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً، أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً ـ بصريح العقل ـ أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً، أكمل ممن لا يقدر على ذلك. وأنتم تقولون: إن الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور• وتقولون إنه يقدر على أمور مباينة له، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله

المتصل به قبل قدرته على أمور مباينة له، فإذا قلتم لا يقدر على فعل متصل به، لزم أن لا يقدر على المنفصل؛ فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء، ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء؛ وهذا لازم للنفاة لا محيد لهم عنه.

ولهذا قيل: الطريق التي سلكوها في حدوث العالم، وإثبات الصانع: تناقض حدوث العالم وإثبات الصانع، ولا يصح القول بحدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإبطالها، لا بإثباتها. فكان ما اعتمدوا عليه وجعلوه أصولاً للدين ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً، وهو مناقض للدين ومناف له.

ولهذا كان السلف والأئمة يعيبون كلامهم هذا ويذمونه ويقولون: من طلب العلم بالكلام تزندق؛ كما قال أبو يوسف. ويروى عن مالك. ويقول الشافعي: حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال، ويطاف بهم في العشائر ويقال: هذا جزاء مَنْ ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام. وقال الإمام أحمد بن حنبل: علماء الكلام زنادقة، وما ارتدى أحد بالكلام فأفلح.

وقد صدق الأئمة في ذلك، فإنهم يبنون أمرهم على كلام مجمل يروج على مَنْ لم يعرف حقيقته، فإذا اعتقد أنه حق وتبين أنه مناقض للكتاب والسنة بقي في قلبه مرض ونفاق، وريب وشك؛ بل طعن فيما جاء به الرسول وهذه هي الزندقة.

وهو كلام باطل من جهة العقل كما قال بعض السلف: العلم بالكلام هو الجهل، فهم يظنون أن معهم عقليات، وإنما معهم جهليات: ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوَفَّاه حسابه والله سريع الحساب﴾ [1].

هذا هو الجهل المركب؛ لأنهم كانوا في شك وحيرة فهم في ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومَنْ لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. أين هؤلاء من نور القرآن والإيمان؟

قال الله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح،

---

(١) سورة النور، آية: ٣٩.

المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دُرِّيٌّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ [1].

فإن قيل: أما كون الكلام والفعل يدخل في الصفات الاختيارية فظاهر. فإنه يكون بمشيئة الرب وقدرته، وأما الإرادة، والمحبة، والرضا، والغضب، ففيه نظر، فإن نفس الإرادة هي المشيئة، وهو سبحانه إذا خلق من يحبه كالخليل فإنه يحبه ويحب المؤمنين ويحبونه، وكذلك إذا عمل الناس أعمالاً يراها، وهذا لازم لا بد من ذلك، فكيف يدخل تحت الاختيار.

قيل: كل ما كان بعد عدمه، فإنما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهو سبحانه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن؛ فما شاء وجب كونه، وهو تحت مشيئة الرب وقدرته، وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه. كما قال تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [2] ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم﴾ [3] ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ [4].

فكون الشيء واجب الوقوع لكونه قد سبق به القضاء على أنه لا بد من كونه لا يمتنع أن يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته، وإن كانت من لوازم ذاته كحياته وعلمه. فإن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ [5] وهو إنما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله ما يقتضي إرادته؛ فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة.

والناس قد اضطربوا في مسألة إرادة الله سبحانه وتعالى على أقوال متعددة. ومنهم

---

(١) سورة النور، آية: ٣٥.

(٢) سورة السجدة، آية: ١٣.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٣.

(٤) سورة الأنعام، آية: ١١٢.

(٥) سورة يس، آية: ٨٢.

مَنْ نفاها، ورَجَّحَ الرازي هذا في «مطالبه العالية» لكن - ولله الحمد - نحن قررناها، وبَيَّنَّا فساد الشُّبَهِ المانعة منها، وأن ما جاء به الكتاب والسنة هو الحق المحض الذي تدل عليه المعقولات الصريحة، وأن صريح المعقول موافق لصحيح المنقول.

وكنا قد بينا أولاً أنه يمتنع تعارض الأدلة القطعية، فلا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو كان أحدهما عقلياً والآخر سمعياً؛ ثم بينا بعد ذلك: أنها متوافقة، متناصرة، متعاضدة. فالعقل يدل على صحة السمع، والسمع يبين صحة العقل، وأن مَنْ سلك أحدهما أفضى به إلى الآخر.

وإن الذين يستحقون العذاب هم الذين لا يسمعون ولا يعقلون. كما قال الله تعالى: ﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أَضَلُّ سبيلاً﴾ [1] وقال تعالى: ﴿كلما أُلْقِيَ فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير؟ قالوا بلى! قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير. وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [2] وقال: ﴿أوَ لم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ [3] وقال تعالى: ﴿إنَّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [4].

فقد بين القرآن أن مَنْ كان يعقل، أو كان يسمع: فإنه يكون ناجياً وسعيداً ويكون مؤمناً بما جاءت به الرسل وقد بسطت هذه الأمور في غير موضع، والله أعلم.

★ ★ ★

(١) سورة الفرقان، آية: ٤٤.

(٢) سورة الملك، آية: ٨، ٩، ١٠.

(٣) سورة الحج، آية: ٤٦.

(٤) سورة ق، آية: ٣٧.

فصل

وفحول النظار: كأبي عبدالله الرازي، وأبي الحسن الآمدي، وغيرهما، ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث وبينوا فسادها كلها. فذكروا لهم أربع حجج:

إحداها: الحجة المشهورة، وهي أنها لو قامت به لم يخل منها، ومن أضدادها، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث. ومنعوا المقدمة الأولى، والمقدمة الثانية؛ ذكر الرازي وغيره فسادها، وقد بسط في غير هذا الموضع.

والثانية: أنه لو كان قابلاً لها في الأزل، لكان القبول من لوازم ذاته، فكان القبول يستدعي إمكان المقبول، ووجود الحوادث في الأزل محال، وهذه أبطلوها هم بالمعارضة بالقدرة: بأنه قادر على إحداث الحوادث، والقدرة تستدعي إمكان المقدور، ووجود المقدور، وهو الحوادث في الأزل محال، وهذه الحجة باطلة من وجوه:

أحدها: أن يقال وجود الحوادث إما أن يكون ممتنعاً، وإما أن يكون ممكناً؛ فإن كان ممكناً أمكن قبولها والقدرة عليها دائماً وحينئذ فلا يكون وجود جنسها في الأزل ممتنعاً؛ بل يمكن أن يكون جنسها مقدوراً مقبولاً؛ وإن كان ممتنعاً فقد امتنع وجود حوادث لا تتناهى؛ وحينئذ فلا تكون في الأزل ممكنة؛ لا مقدورة ولا مقبولة؛ وحينئذ فلا يلزم امتناعها بعد ذلك. فإن الحوادث موجودة؛ فلا يجوز أن يقال بدوام امتناعها؛ وهذا تقسيم حاصر يبين فساد هذه الحجة.

الوجه الثاني: أن يقال: لا ريب أن الرب تعالى قادر؛ فإما أن يقال إنه لم يزل قادراً ـ وهو الصواب ـ وإما أن يقال بل صار قادراً بعد أن لم يكن، فإن قيل: لم

يزل قادراً، فيقال: إذا كان لم يزل قادراً، فإن كان المقدور لم يزل ممكناً أمكن دوام وجود الممكنات، فأمكن دوام وجود الحوادث؛ وحينئذ فلا يمتنع كونه قابلاً لها في الأزل.

فإن قيل: بل كان الفعل ممتنعاً ثم صار ممكناً. قيل: هذا جمع بين النقيضين فإن القادر لا يكون قادراً على ممتنع، فكيف يكون قادراً على كون المقدور ممتنعاً؟! ثم يقال: بتقدير إمكان هذا، قيل هو قادر في الأزل على ما يمكن فيما لا يزال، وكذلك في المقبول: يقال هو قابل في الأزل لما يمكن فيما لا يزال.

الوجه الثالث: إذا قيل: هو قابل لما في الأزل، فإنما هو قابل لما هو قادر عليه، يمكن وجوده، فأما ما يكون ممتنعاً لا يدخل تحت القدرة، فهذا ليس بقابل له.

الرابع: أن يقال: هو قادر على حدوث ما هو مباين له من المخلوقات، ومعلوم أن قدرة القادر على فعله القائم به أولى من قدرته على المباين له، وإذا كان الفعل لا مانع منه إلا ما يمنع مثله لوجود المقدور المباين، ثم ثبت أن المقدور المباين هو ممكن وهو قادر عليه، فالفعل أن يكون ممكناً مقدوراً أَوْلى.

الحجة الثالثة لهم: أنهم قالوا: لو قامت به الحوادث للزم تغيره، والتغير على الله محال، وأبطلوا هم هذه الحجة الرازي وغيره؛ بأن قالوا: ما تريدون بقولكم: لو قامت به تغير، أتريدون بالتغير نفس قيامها به أم شيئاً آخر؟ فإن أردتم الأول كان المقدم هو الثاني، والملزوم هو اللازم، وهذا لا فائدة فيه، فإنه يكون تقدير الكلام لو قامت به الحوادث لقامت به الحوادث، وهذا كلام لا يفيد. وإن أردتم بالتغير معنى غير ذلك، فهو ممنوع، فلا نسلم أنها لو قامت به لزم تغيرٌ غير حلول الحوادث فهذا جوابهم.

وإيضاح ذلك: أن لفظ التغير لفظ مجمل، فالتغير في اللغة المعروفة لا يراد به مجرد كون المحل قامت به الحوادث، فإن الناس لا يقولون للشمس والقمر والكواكب إذا تحركت: إنها قد تغيرت، ولا يقولون للإنسان إذا تكلم ومشى إنه تغيرَ، ولا يقولون إذا طاف، وصلى، وأمر، ونهى، وركب إنه تغير، إذا كان ذلك عادته، بل إنما

يقولون تغير لِمَن استحال من صفة إلى صفة، كالشمس إذا زال نورها ظاهراً، لا يقال إنها تغيرت، فإذا اصفرت قيل تغيرت.

وكذلك الإنسان إذا مرض أو تغير جسمه بجوع أو تعب قيل قد تغير، وكذلك إذا تغير خلقه ودينه مثل أن يكون فاجراً فينقلب ويصير براً، أو يكون براً فينقلب فاجراً، فإنه يقال قد تغير.

وفي الحديث: « **رأيت وجه رسول الله ﷺ متغيراً لما رأى منه أثر الجوع ولم يزل يراه يركع ويسجد** »[1] فلم يُسَمِّ حركته تغيراً، وكذلك يقال: فلان قد تغير على فلان إذا صار يبغضه بعد المحبة، فإذا كان ثابتاً على مودته لم يُسَمِّ هِشتَه إليه وخطابه له تغيراً.

وإذا جرى على عادته في أقواله وأفعاله فلا يقال إنه قد تغير، قال الله تعالى: ﴿إنَّ الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[2]. ومعلوم أنهم إذا كانوا على عادتهم الموجودة يقولون ويفعلون ما هو خير لم يكونوا قد غيروا ما بأنفسهم، فإذا انتقلوا عن ذلك فاستبدلوا بقصد الخير قصد الشر، وباعتقاد الحق اعتقاد الباطل، قيل: قد غيروا ما بأنفسهم، مثل مَنْ كان يحب الله ورسوله والدار الآخرة فتغير قلبه، وصار لا يحب الله ورسوله والدار الآخرة، فهذا قد غير ما في نفسه.

وإذا كان هذا معنى التغير، فالرب تعالى لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال، منعوتاً بنعوت الجلال والإكرام، وكماله من لوازم ذاته، فيمتنع أن يزول عنه شيء من صفات كماله، ويمتنع أن يصير ناقصاً بعد كماله.

و« هذا الأصل » عليه قول السلف، وأهل السنة: أنه لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل قادراً، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، ولا يزال كذلك، فلا يكون متغيراً، وهذا معنى قول مَنْ يقول: يا من يغير، ولا يتغير! فإنه يحيل صفات المخلوقات؛ ويسلبها ما كانت متصفة به إذا شاء؛ ويعطيها من صفات الكمال ما لم يكن لها؛ وكماله من لوازم

---

(١) أنظر: صحيح البخاري، كتاب الأيمان باب ٢٢، والمناقب باب ٢٥. وموطأ مالك، صفة النبي ١٩.

(٢) سورة الرعد، آية: ١١.

ذاته؛ لم يزل ولا يزال موصوفاً بصفات الكمال؛ قال تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ [1] وقال تعالى: ﴿كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ [2].

ولكن هؤلاء النفاة هم الذين يلزمهم أن يكون قد تغير، فإنهم يقولون: كان في الأزل لا يمكنه أن يقول شيئاً، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته؛ وكان ذلك ممتنعاً عليه لا يتمكن منه، ثم صار الفعل ممكناً يمكنه أن يفعل.

ولهم في الكلام قولان: مَنْ يُثبت الكلام المعروف وقال إنَّه يتكلم بمشيئته وقدرته قال إنّه صار الكلام ممكناً له بعد أن كان ممتنعاً عليه؛ ومَنْ لم يصفه بالكلام المعروف؛ بل قال إنه يتكلم بلا مشيئة وقدرة كما تقوله الكلابية، فهؤلاء أثبتوا كلاماً لا يعقل، ولم يسبقهم إليه أحد من المسلمين؛ بل كان المسلمون قبلهم على قولين:

فالسلف وأهل السنة يقولون: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وكلامه غير مخلوق.

والجهمية يقولون: إنه مخلوق بقدرته ومشيئته، فقال هؤلاء: بل يتكلم بلا مشيئته وقدرته، وكلامه شيء واحد لازم لذاته، وهو حروف، أو حروف وأصوات أزلية لازمة لذاته، كما قد بسط في غير هذا الموضع.

والمقصود أن هؤلاء كلهم الذين يمنعون أن الرب لم يزل يمكنه أن يفعل ما شاء، ويقولون ذلك يستلزم وجود حوادث لا تتناهى، وذلك محال فهؤلاء يقولون صار الفعل ممكناً له بعد أن كان ممتنعاً عليه، وحقيقة قولهم أنه صار قادراً بعد أن لم يكن قادراً، وهذا حقيقة التغير، مع أنه لم يحدث سبب يوجب كونه قادراً.

وإذا قالوا: هو في الأزل قادر على ما لا يزال. قيل هذا جمع بين النفي والإثبات، فهو في الأزل كان قادراً. أفكان القول ممكناً له أو ممتنعاً عليه؟ إن قلتم: ممكن له، فقد جوزتم دوام كونه فاعلاً، وأنه قادر على حوادث لا نهاية لها.

وإن قلتم: بل كان ممتنعاً.

---

(١) سورة القصص، آية: ٨٨.

(٢) سورة الرحمن، آية: ٢٦، ٢٧.

قيل: القدرة على الممتنع، مع كون الفعل ممتنعاً غير ممكن ـ لا يكون مقدوراً للقادر، إنما المقدور هو الممكن لا الممتنع.

فإذا قلتم: أمكنه بعد ذلك. فقد قلتم: إنه أمكنه أن يفعل بعد أن كان لا يمكنه أن يفعل، وهذا صريح في أنه صار قادراً بعد أن لم يكن، وهو صريح في التغير.

فهؤلاء النفاة الذين قالوا: إن المثبتة يلزمهم القول بأنه تغير قد بان بطلان قولهم، وأنهم هم الذين قالوا بما يوجب تغيره.

الحجة الرابعة: قالوا: حلول الحوادث به أفول؛ والخليل قد قال: ﴿لا أحب الآفلين﴾ [1] والآفل هو: المتحرك الذي تقوم به الحوادث، فيكون الخليل قد نفى المحبة عمن تقوم به الحوادث، فلا يكون إلهاً.

وإذا قال المنازع: أنا أريد بكونه تغير، أنه تكلم بمشيئته وقدرته وأنه يحب منا الطاعة، ويفرح بتوبة التائب، ويأتي يوم القيامة.

قيل: فهب أنك سميت هذا تغيراً؛ فلم قلت إن هذا ممتنع فهذا محل النزاع، كما قال الرازي، فالمقدم هو الثاني.

فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة أن الله يوصف بالغيرة، وهي مشتقة من التغير، فقال ﷺ في الحديث الصحيح: « **لا أحد أَغْيَرُ من الله أن يزني عبده أو تزني أمته** » [2]

وقال أيضاً: « **لا أحد أحب إليه المدح من الله، من أجل ذلك مدح نفسه، ولا أحد أحب إليه العذر من الله، من أجل ذلك بعث الرسل وأنزل الكتب، ولا أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن** » [2].

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

(٢) أخرجه البخاري في النكاح باب ١٠٧، والتوحيد باب ١٥، ٢٠. ومسلم في التوبة حديث ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦. والترمذي في الدعوات ٩٥. والنسائي في الكسوف باب ١١. والدارمي في النكاح ٣٧. وأحمد في المسند ١/٣٨١، ٤٢٦، ٦/١٦٤.

وقال: «أتعجبون من غيرة سعد؟! لَأنا أغير منه، والله أغير مني»[1].

والجواب: أن قصة الخليل حجة عليهم، لا لهم؛ وهم المخالفون لإبراهيم ولنبينا ولغيرهما من الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ وذلك أن الله تعالى قال: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين فلما رأى القمر بازغاً قال هـذا ربي، فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال: يا قوم! إني بريء مما تشركون. إني وجهت وجهي للذي فطـر السمـوات والأرض حنيفـاً ومـا أنـا مـن المشركين﴾[2].

فقد أخبر الله في كتابه: أنه من حين بزغ الكوكب، والقمر، والشمس، وإلى حين أفولها لم يقل الخليل: لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث، ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب، والشمس، والقمر.

والأفول باتفاق أهل اللغة، والتفسير: هو الغيب والاحتجاب؛ بل هذا معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن، وهو المراد باتفاق العلماء.

فلم يقل إبراهيم: ﴿لا أحب الآفلين﴾[3] حين أفل وغاب عن الأبصار، فلم يبق مرئياً ولا مشهوداً ـ فحينئذ قال: ﴿لا أحب الآفلين﴾ ـ. وهذا يقتضي أن كونه متحركاً منتقلاً تقوم به الحوادث؛ بل كونه جسماً متحيزاً تقوم به الحوادث لم يكن دليلاً عند إبراهيم على نفي محبته.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح باب ١٠٧، والحدود باب ٤٠، والتوحيد باب ٢٠. ومسلم في صحيحه، كتاب اللعان حديث ١٦، ١٧. والدارمي في النكاح باب ٣٧. والإمام أحمد في المسند ٤/٢٤٨.

(٢) سورة الأنعام، الآيات: ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩.

(٣) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

فإن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين ـ كما زعموا ـ: لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول ـ من كونه متحركاً منتقلاً ـ تحله الحوادث؛ بل ومن كونه جسماً متحيزاً: لم يكـن دليلاً عند إبراهيم على أنه ليس برب العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم؛ لا على تعيين مطلوبهم. وهكذا أهل البِدَع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم، لا لهم.

ولكن إبراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله: ﴿هذا ربي﴾ أنه رب العالمين، ولا كان أحد من قومه يقولون إنه رب العالمين، من تجويز ذلك عليهم؛ بل كانوا مشركين، مقرين بالصانع، وكانوا يتخذون الكواكب والشمس والقمر أرباباً يدعونها من دون الله ويبنون لها الهياكل، وقد صنفتْ في مثل مذهبهم كتب: مثل «كتاب السر المكتوم: في السحر ومخاطبة النجوم»، وغيره من الكتب.

ولهذا قال الخليل: ﴿أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون؟ فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم: إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده﴾ [2].

ولهذا قال الخليل في تمام الكلام: ﴿إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾ [3].

بين أنه إنما يعبد الله وحده فله يوجه وجهه، إذا توجه قصده إليه، يتبع قصده وجهه، فالوجه توجه حيث توجه القلب، فصار قلبه وقصده ووجهه متوجهاً إلى الله تعالى، ولهذا قال: ﴿وما أنا من المشركين﴾ [4] لم يذكر أنه أقر بوجود الصانع فإن

(١) سورة الشعراء، الآيات: ٧٥، ٧٦، ٧٧.
(٢) سورة الممتحنة، آية: ٤.
(٣) سورة الأنعام، آية: ٧٨، ٧٩.
(٤) سورة الأنعام، آية: ٧٩.

هذا كان معلوماً عند قومه، لم يكونوا ينازعونه في وجود فاطر السموات والأرض، وإنما كان النزاع في عبادة غير الله، واتخاذه رباً، فكانوا يعبدون الكواكب السماوية ويتخذون لها أصناماً أرضية.

وهذا النوع الثاني من الشرك فإن الشرك في قوم نوح كان أصله من عبادة الصالحين ـ أهل القبور ـ ثم صوروا تماثيلهم، فكان شركهم بأهل الأرض؛ إذ كان الشيطان إنما يضل الناس بحسب الإمكان فكان ترتيبه أولاً الشرك بالصالحين أيسر عليه.

ثم قوم إبراهيم انتقلوا إلى الشرك بالسماويات: بالكواكب، وصنعوا لها «الأصنام» بحسب ما رأوه من طبائعها، يصنعون لكل كوكب طعاماً، وخاتماً، وبخوراً، وأموالاً تناسبه، وهذا كان قد اشتهر على عهد إبراهيم إمام الحنفاء؛ ولهذا قال الخليل: ﴿ماذا تعبدون أئفكاً آلهة دون الله تريدون؛ فما ظنكم برب العالمين؟﴾ [1].

وقال لهم: ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون؟﴾ [2].

وقصة إبراهيم قد ذكرت في غير موضع من القرآن مع قومه: إنما فيها نهيهم عن الشرك؛ خلاف قصة موسى مع فرعون، فإنها ظاهرة في أن فرعون كان مظهراً الإنكار للخالق، وجحوده.

وقد ذكر الله عن إبراهيم أنه حَاجَّ الذي حاجه في ربه في قوله: ﴿ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك، إذ قال إبراهيم: ربي الذي يحيي ويميت، قال: أنا أحيي وأميت، قال إبراهيم: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب﴾ [3].

فهذا قد يقال: إنه كان جاحداً للصانع، ومع هذا فالقصة ليست صريحة في ذلك؛ بل يدعو الإنسان إلى عبادة نفسه، وإن كان لا يصرح بإنكار الخالق، مثل إنكار فرعون.

---

(١) سورة الصافات، الآيات: ٨٥، ٨٦، ٨٧.

(٢) سورة الصافات، آية: ٩٥، ٩٦.

(٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٨.

وبكل حال فقصة إبراهيم إلى أن تكون حجة عليهم أقرب منها إلى أن تكون حجة لهم، وهذا بَيِّنٌ ـ ولله الحمد ـ بل ما ذكره الله عن إبراهيم يدل على أنه كان يثبت ما ينفونه عن الله فإن إبراهيم قال: ﴿إن ربي لسميع الدعاء﴾ [1] والمراد به: أنه يستجيب الدعاء، كما يقول المصلي سمع الله لمن حمده، وإنما يسمع الدعاء ويستجيبه بعد وجوده؛ لا قبل وجوده.

كما قال الله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي الى الله والله يسمع تحاوركما﴾ [2].

فهي تجادل وتشتكي حال سمع الله تحاورهما؛ وهذا يدل على أن سمعه كرؤيته المذكورة في قوله: ﴿وقل: اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ [3].

وقال: ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون﴾ [4] فهذه رؤية مستقلة ونظر مستقل، وقد تقدم أن المعدوم لا يرى ولا يسمع منفصلاً عن الرائي السامع باتفاق العقلاء، فإذا وجدت الأقوال والأعمال سمعها ورآها.

والرؤية، والسمع أمر وجودي، لا بد له من موصوف يتصف به، فإذا كان هو الذي رآها وسمعها، امتنع أن يكون غيره هو المتصف بهذا السمع وهذه الرؤية. وأن تكون قائمة بغيره فتعين قيام هذا السمع وهذه الرؤية به بعد أن خلقت الأعمال والأقوال، وهذا مطعن لا حيلة فيه.

وقد بسط الكلام على هذه المسألة، وما قال فيها عامة الطوائف في غير هذا الموضع، وحكيت ألفاظ الناس بحيث يتيقن الإنسان أن النافي ليس معه حجة لا سمعية ولا عقلية؛ وأن الأدلة العقلية الصريحة موافقة لمذهب السلف، وأهل الحديث؛ وعلى ذلك يدل الكتاب والسنة مع الكتب المتقدمة: التوراة، والإنجيل،

---

(١) سورة إبراهيم، آية: ٣٩.

(٢) سورة المجادلة، آية: ١.

(٣) سورة التوبة، آية: ١٠٥.

(٤) سورة يونس، آية: ١٤.

والزبور، فقد اتفق عليها نصوص الأنبياء، وأقوال السلف، وأئمة العلماء، ودلت عليها صرائح المعقولات.

فالمخالف فيها كالمخالف في أمثالها ممن ليس معه حجة لا سمعية ولا عقلية، بل هو شبيه بالذين قالوا: ﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [١].

قال الله تعالى: ﴿أوَ لم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ [٢]؛ ولكن هذه المسألة ومسألة الزيارة وغيرهما حدث من المتأخرين فيها شبه.

وأنا وغيري كنا على مذهب الآباء في ذلك!! نقول في الأصلين بقول أهل البدع؛ فلما تبين لنا ما جاء به الرسول دار الأمر بين أن نتبع ما أنزل الله، أو نتبع ما وجدنا عليه آباءنا، فكان الواجب هو اتباع الرسول؛ وأن لا نكون ممن قيل فيه: ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله، قالوا: بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا﴾ [٣].

وقد قال تعالى: ﴿قل: أوَ لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه أباءكم﴾ [٤].

وقال تعالى: ﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾ [٥]، ﴿وصاحبهما في الدنيا معروفاً، واتبع سبيل من أناب إلي﴾ [٦].

فالواجب اتباع الكتاب المنزل والنبي المرسل، وسبيل مَنْ أناب إلى الله، فاتبعنا الكتاب والسنة كالمهاجرين والأنصار؛ دون ما خالف ذلك من دين الآباء وغير الآباء، والله يهدينا وسائر إخواننا إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

---

(١) سورة الملك، آية: ١٠.

(٢) سورة الحج، آية: ٤٦.

(٣) سورة لقمان، آية: ٢١.

(٤) سورة الزخرف، آية: ٢٤.

(٥) سورة العنكبوت، آية: ٨.

(٦) سورة لقمان، آية: ١٥.

والله سبحانه أنزل القرآن، وهدى به الخلق، وأخرجهم به من الظلمات إلى النور؛ وأم القرآن هي فاتحة الكتاب.

قال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: **«يقول الله: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل فإذا قال العبد: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾. قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: ﴿الرحمن الرحيم﴾ قال الله: أثنى عليَّ عبدي، فإذا قال: ﴿مالك يوم الدين﴾ قال الله: مجدني عبدي، فإذا قال: (إياك نعبد وإياك نستعين) قال الله: هذه بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: ﴿اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾، قال: هؤلاء لعبدي ولعبدي ما سأل»**.

فهذه السورة فيها لله الحمد، فله الحمد في الدنيا والآخرة، وفيها للعبد السؤال، وفيها العبادة لله وحده، وللعبد الاستعانة، فحق الرب حمده وعبادته وحده، وهذان حمد الرب وتوحيده يدور عليهما جميع الدين.

ومسألة الصفات الاختيارية هي من تمام حمده، فمَنْ لم يقر بها لم يمكنه الإقرار بأن الله محمود البتة، ولا أنه رب العالمين، فإن الحمد ضد الذم، والحمد هو الإخبار بمحاسن المحمود مع المحبة له، والذم هو الإخبار بمساويء المذموم مع البغض له، وجماع المساوي فعل الشر، كما إن جماع المحاسن فعل الخير.

فإذا كان يفعل الخير - بمشيئته وقدرته - استحق الحمد، فمن لم يكن له فعل اختياري يقوم به؛ بل ولا يقدر على ذلك، لا يكون خالقاً، ولا رباً للعالمين.

وقوله: ﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض﴾[1]، ﴿الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب﴾[2] - ونحو ذلك - فإذا لم يكن له فعل يقوم به باختياره، امتنع ذلك كله.

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١.

(٢) سورة الكهف، آية: ١.

فإنه من المعلوم بصريح العقل أنه إذا خلق السموات والأرض، فلا بد من فعل يصير به خالقاً؛ وإلا فلو استمر الأمر على حال واحدة - لم يحدث فعل - لكان الأمر على ما كان قبل أن يخلق، وحينئذ فلم يكن المخلوق موجوداً فكذلك يجب أن لا يكون المخلوق موجوداً، إن كان الحال في المستقبل مثل ما كان في الماضي، لم يحدث من الرب فعل هو خلق السموات والأرض.

وقد قال تعالى: ﴿ما أشهدتم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم﴾[1]. ومعلوم أنهم قد شهدوا نفس المخلوق فدل على أن «الخلق» لم يشهدوه، وهو تكوينه لها وإحداثه لها؛ غير المخلوق الباقي.

وأيضاً فإنه قال: ﴿خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾[2]. فالخلق لها كان في ستة أيام، وهي موجودة بعد المشيئة، فالذي اختصّ بالمشيئة غير الموجود بعد المشيئة.

وكذلك ﴿الرحمن، الرحيم﴾ فإن الرحمن، الرحيم، هو الذي يرحم العباد بمشيئته وقدرته، فإن لم يكن له رحمة إلاّ نفس إرادة قديمة؛ أو صفة أخرى قديمة: لم يكن موصوفاً بأنه يرحم مَنْ يشاء، ويعذب مَنْ يشاء.

قال الخليل: ﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة إن الله على كل شيءٍ قدير. يعذب من يشاء ويرحم من يشاء وإليه تقلبون﴾[3].

فالرحمة ضد التعذيب، والتعذيب فعله، وهو يكون بمشيئته؛ كذلك الرحمة تكون بمشيئته؛ كما قال: ﴿ويرحم من يشاء﴾.

والإرادة القديمة اللازمة لذاته - أو صفة أخرى لذاته - ليست بمشيئته؛ فلا تكون الرحمة بمشيئته.

---

(١) سورة الكهف، آية: ٥١.

(٢) سورة الأعراف، آية: ٥٤.

(٣) سورة العنكبوت، آية: ٢٠، ٢١.

وإن قيل: ليس بمشيئته إلا المخلوقات المباينة، لزم أن لا تكون صفة للرب بل تكون مخلوقة له، وهو إنما يتصف بما يقوم به لا يتصف بالمخلوقات، فلا يكون هو ﴿الرحمن الرحيم﴾.

وقد ثبت في الصحيحين: عن النبي ﷺ أنه قال: «**لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو موضوع عنده فوق العرش: إن رحمتي تغلب غضبي** - وفي رواية - **تسبق غضبي**»[1]. وما كان سابقاً لما يكون بعده لم يكن إلا بمشيئة الرب وقدرته.

ومَنْ قال: ما ثَمَّ رحمة إلا إرادة قديمة أو ما يشبهها، امتنع أن يكون له غضب مسبوق بها، فإن الغضب إن فسر بالإرادة، فالإرادة لم تسبق نفسها، وكذلك إن فسر بصفة قديمة العين، فالقديم لا يسبق بعضه بعضاً، وإن فسر بالمخلوقات لم يتصف برحمة ولا غضب؛ وهو قد فرق بين غضبه وعقابه بقوله:

﴿فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعَدَّ له عذاباً عظيماً﴾[2].

وقوله: ﴿ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء. وغضب الله عليهم ولعنهم وأعَدَّ لهم جهنم وساءت مصيراً﴾[3].

وفي الحديث الذي رواه الإمام أحمد: عن النبي ﷺ، أنه كان يقول: «**أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون**»[4].

ويدل على ذلك قوله: ﴿ربكم أعلم بكم إن يشأ يرحمكم أو إن يشأ يعذبكم﴾[5]

---

(١) أخرجه البخاري في التوحيد باب ١٥، ٢٢، ٢٨، ٥٥، وفي بدء الخلق باب ١. ومسلم في التوبة حديث ١٤، ١٥، ١٦. والترمذي في الدعوات باب ٩٩. وابن ماجة في المقدمة باب ١٣، وفي الزهد باب ٣٥. وأحمد ٢/٢٤٢، ٢٥٨.

(٢) سورة النساء، آية: ٩٣.

(٣) سورة الفتح، آية: ٦.

(٤) أخرجه أبو داود في الطب باب ١٩. والترمذي في الدعوات باب ٩٣. وأحمد في المسند ٢/١٨١، ٤/٥٧.

(٥) سورة الإسراء، آية: ٥٤.

فعلق الرحمة بالمشيئة كما علق التعذيب. وما تعلق بالمشيئة مما يتصف به الرب فهو من الصفات الاختيارية.

وكذلك كونه مالكاً ليوم الدين، يوم يدين العباد بأعمالهم، إن خيراً فخير، وإن شراً فشر يوم الدين وما أدراك ما يوم الدين، ﴿يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾ (1). فإن الملك هو الذي يتصرف بأمر فيطاع، ولهذا إنما يقال «ملك» للحي المطاع الأمر، لا يقال في الجمادات لصاحبها «ملك»؛ إنما يقال له: «مالك» ويقال ليعسوب النحل: ملك النحل؛ لأنه يأمر فيطاع، والمالك القادر على التصريف في المملوك.

وإذا كان الملك هو الآمر الناهي المطاع، فإن كان يأمر وينهى بمشيئته كان أمره ونهيه من الصفات الاختيارية، وبهذا أخبر القرآن قال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير مُحلِّي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد﴾ (2).

وإن كان لا يأمر وينهى بمشيئته - بل أمره لازم له حاصل بغير مشيئته ولا قدرته - لم يكن هذا مالكاً أيضاً؛ بل هذا أولى أن يكون مملوكاً، فإن الله تعالى خلق الإنسان، وجعل له صفات تلزمه: كاللون، والطول، والعرض، والحياء، ونحو ذلك، مما يحصل لذاته بغير اختياره، فكان باعتبار ذلك مملوكاً مخلوقاً للرب فقط، وإنما يكون ملكاً إذا كان يأمر وينهى باختياره فيطاع - وإن كان الله خالقاً لفعله ولكل شيء.

ولكن المقصود أنه لا يكون ملكاً إلا مَنْ يأمر وينهى بمشيئته وقدرته، بل من قال إنه لازم له بغير مشيئته، أو قال: إنه مخلوق له، فكلاهما يلزمه أنه لا يكون ملكاً، وإذا لم يمكنه أن يتصرف بمشيئته لم يكن مالكاً أيضاً. فمَنْ قال إنه لا يقوم به فعل اختياري لم يكن عنده في الحقيقة مالكاً لشيء، وإذا اعتبرت سائر القرآن وجدت أنه

---

(1) سورة الانفطار، آية: 19.

(2) سورة المائدة، آية: 1.

من لم يقر بالصفات الاختيارية لم يقم بحقيقة الإيمان ولا القرآن، فهذا يبين أن الفاتحة وغيرها يدل على الصفات الاختيارية.

وقوله: ﴿إياك نعبد، وإياك نستعين﴾[1]، فيه إخلاص العبادة لله، والاستعانة به، وأن المؤمنين لا يعبدون إلا الله، ولا يستعينون إلا بالله؛ فمَنْ دعى غير الله من المخلوقين، أو استعان بهم: من أهل القبور وغيرهم لم يحقق قوله: ﴿إياك نعبد، وإياك نستعين﴾[1] ولا يحقق ذلك إلا مَنْ فرق بين الزيارة الشرعية والزيارة البدعية.

فإن الزيارة الشرعية: عبادة لله، وطاعة لرسوله وتوحيد لله، وإحسان إلى عباده، وعمل صالح من الزائر يثاب عليه.

والزيارة البدعية: شرك بالخالق، وظلم للمخلوق، وظلم للنفس.

فصاحب الزيارة الشرعية هو الذي يحقق قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾[1].
ألا ترى أن اثنين لو شهدا جنازة، فقام أحدهما يدعو للميت، ويقول: اللهم اغفر له، وارحمه، وعافه، واعف عنه، وأكرم نزله، ووسع مدخله، واغسله بماء وثلج وبرد، ونَقِّهِ من الذنوب والخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس، وأبدله داراً خيراً من داره، وأهلاً خيراً من أهله، وأعذه من عذاب النار وعذاب القبر، وأفسح له في قبره ونَوِّرْ له فيه، ونحو ذلك من الدعاء له.

وقام الآخر فقال: يا سيدي! أشكو لك ديوني، وأعدائي وذنوبي. أنا مستغيث بك، مستجير بك، أغثني! ونحو ذلك.

لكان الأول عابداً لله، ومحسناً إلى خلقه، محسناً إلى نفسه بعبادة الله ونفعه عباده، وهذا الثاني مشركاً مؤذياً ظالماً معتدياً على الميت ظالماً لنفسه.

فهذا بعض ما بين البدعية والشرعية من الفروق.

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٤.

والمقصود أن صاحب الزيارة الشرعية إذا قال: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ (١) كان صادقاً؛ لأنه لم يعبد إلا الله، ولم يستعن إلا به؛ وأما صاحب الزيارة البدعية **فإنه** عبد غير الله، واستعان بغيره.

فهذا بعض ما يبين أن الفاتحة أم القرآن: اشتملت على بيان المسألتين المتنازع **فيهما**: مسألة الصفات الاختيارية، ومسألة الفرق بين الزيارة الشرعية، والزيارة البدعية. **والله** تعالى هو المسؤول، أن يهدينا وسائر إخواننا إلى صراطه المستقيم، صراط الذين أنعم عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

ومما يوضح ذلك أن النبي ﷺ قال: «**إذا قال العبد: (الحمد لله رب العالمين)، قال الله: حمدني عبدي، فإذا قال: (الرحمن الرحيم)، قال أثنى عليّ عبدي. فإذا قال: (مالك يوم الدين) قال الله: مجدني عبدي**» (٢) فذكر الحمد، والثناء، والمجد. بعد ذلك يقول: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ (١)، إلى آخرها **هذا** في أول القراءة في قيام الصلاة.

ثم في آخر القيام بعد الركوع يقول: ربنا! ولك الحمد ملء السماء، وملء الأرض. إلى قوله: أهل الثناء والمجد أحق ما قال العبد، وكلنا لك عبد، لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد (٣).

وقوله: أحق ما قال العبد: خبر مبتدأ محذوف؛ أي هذا الكلام أحق ما قال العبد.

فتبين أن حمد الله والثناء عليه أحق ما قاله العبد، وفي ضمنه توحيده له إذ قال: ولك الحمد، أي لك لا لغيرك، وقال في آخره: لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، وهذا يقتضي انفراده بالعطاء والمنع فلا يستعان إلا به، ولا يطلب إلا منه.

ثم قال: ولا ينفع ذا الجد منك الجد، فبين أن الإنسان وإن أُعْطِيَ الْمُلْكَ، والغنى، والرئاسة، فهذا لا ينجيه منك؛ إنما ينجيه الإيمان والتقوى.

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٤.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سيأتي.

وهذا تحقيق قوله: ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [1] فكان هذا الذكر في آخر القيام؛ لأنه ذكر أول القيام.

وقوله: «أحق ما قال العبد» يقتضي أن يكون حمد الله أحق الأقوال بأن يقوله العبد: وما كان أحق الأقوال كان أفضلها، وأوجبها على الإنسان.

ولهذا افترض الله على عباده في كل صلاة أن يفتتحوها بقولهم: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [2].

وأمرهم أيضاً أن يفتتحوا كل خطبة «بالحمد لله» **فأمرهم أن يكون مقدماً على** كل كلام سواء كان خطاباً للخالق، أو خطاباً للمخلوق، ولهذا يقدم النبي ﷺ، الحمد أمام الشفاعة يوم القيامة، ولهذا أمرنا بتقديم الثناء على الله في التشهد قبل الدعاء، وقال النبي ﷺ: **«كل أمر ذي بال لا يُبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم. وأول من يدعى إلى الجنة الحمادون الذين يحمدون الله على السراء والضراء»** [3].

وقوله ﴿الرحمن الرحيم﴾ جعله ثناء. وقوله ﴿مالك يوم الدين﴾ جعله تمجيداً. وقوله ﴿الحمد لله﴾ حمد مطلق، فإن الحمد: اسم جنس، والجنس له كمية، وكيفية فالثناء كميته وتكبيره، وتعظيمه كيفيته، والمجد هو: السعة والعلو، فهو يعظم كيفيته، وقدره، وكميته المتصلة، وذلك أن هذا وصف له بالملك. و «الملك» يتضمن القدرة، وفعل ما يشاء.

و ﴿الرحمن الرحيم﴾ وصف بالرحمة المتضمنة لإحسانه إلى العباد بمشيئته وقدرته أيضاً، والخير يحصل بالقدرة والإرادة التي تتضمن الرحمة.

فإذا كان قديراً، مريداً للإحسان: حصل كل خير، وإنما يقع النقص لعدم القدرة، أو لعدم إرادة الخير، فالرحمن الرحيم الملك قد اتصف بغاية إرادة الإحسان، وغاية القدرة؛ وذلك يحصل به خير الدنيا والآخرة.

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٤.

(٢) سورة الفاتحة، آية: ١.

(٣) الحديث أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في المعجم الكبير ١٩/٧٢.

وقوله: ﴿مالك يوم الدين﴾ مع أنه ملك الدنيا؛ لأن يوم الدين لا يَدَّعي أحد فيه منازعة، وهو اليوم الأعظم، فما الدنيا في الآخرة إلا كما يضع أحدكم أصبعه في اليم فلينظر بم يرجع، والدين عاقبة أفعال العباد، وقد يدل بطريق التنبيه، وبطريق العموم عند بعضهم: على ملك الدنيا، فيكون له الملك وله الحمد كما قال تعالى: ﴿له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير﴾ [1] وذلك يقتضي أنه قادر على أن يرحم، ورحمته وإحسانه وصف له يحصل بمشيئته وهو من الصفات الاختيارية.

وفي الصحيح: «**إن النبي ﷺ كان يعلم أصحابه الاستخارة في الأمور كلها كما يعلِّمُهم السورة من القرآن يقول: إذا هَمَّ أحدكم بالأمر، فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل: اللهم إني استخيرك بعلمك، واستقدرك بقدرتك، واسألك من فضلك العظيم، فإنك تقدر ولا أقدر، وتعلم ولا أعلم، وأنت علام الغيوب، اللهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر ـ ويسميه باسمه ـ خيراً لي في ديني، ودنياي، ومعاشي، وعاقبة أمري: فاقدره لي، ويسره لي، ثم بارك لي فيه؛ وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان**» [2].

فسأله بعلمه وقدرته ومن فضله، وفضله يحصل برحمته، وهذه الصفات هي جماع صفات الكمال، لكن العلم له عموم التعلق: يتعلق بالخالق، والمخلوق، والموجود، والمعدوم، وأمّا القدرة فإنما تتعلق بالمخلوق؛ وكذلك الملك إنما يكون ملكاً على المخلوقات.

فالفاتحة اشتملت على الكمال في الإرادة وهو الرحمة، وعلى الكمال في القدرة وهو ملك يوم الدين، وهذا إنما يتم بالصفات الاختيارية كما تقدم والله سبحانه وتعالى أعلم.

★ ★ ★

(١) سورة التغابن، آية: ١.

(٢) سبق تخريجه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله تعالى:

فصل
في الصفات الفعلية

وَصْفُهُ تعالى بالصفات الفعلية، مثل: الخالق، والرازق، والباعث، والوارث، والمحيي، والمميت ـ قديم عند أصحابنا، وعامة أهل السنة: من المالكية، والشافعية، والصوفية، ذكره محمد بن إسحاق الكلاباذي، حتى الحنفية، والسالمية، والكرامية. والخلاف فيه مع المعتزلة والأشعرية.

وكذلك قول ابن عقيل في « الإرشاد » وبسط القول في ذلك، وزعم أن أسماءه الفعلية ـ وإن كانت قديمة فإنها ـ مجاز قبل وجود الفعل، وذكر ذلك عن القاضي في « المعتمد » في مسائل الخلاف مع السالمية؛ والقاضي إنما ذكر للمسألة ثلاثة مآخذ:

أحدها: أنه مثل قولهم: خبز مشبع، وماء مروي، وسيف قاطع، وليس ذلك بمجاز؛ لأن المجاز ما يصح نفيه. كما يقال عن الجد ليس بأب؛ ولا يصح أن يقال عن السيف الذي يقطع ليس بقطوع، ولا عن الخبز الكثير، والماء الكثير: ليس بمشبع، ولا بمروي؛ فعلم أن ذلك حقيقة. هذا تعليل القاضي.

قلت: وهذا لأن الوصف بذلك يعتمد كمال الوصف الذي يصدر عنه الفعل لا ذات الفعل الصادر. وعلى هذا فيوصف بكل ما يتصف بالقدرة عليه وإن لم يفعله.

قلت: وقد اختلف أصحابنا في قول أحمد: « لم يزل الله عالماً متكلماً غفوراً » هل قوله: « لم يزل متكلماً » مثل قوله: « غفوراً »، أو مثل قوله « عالماً »؟ على قولين.

المأخذ الثاني: أن الفعل متحقق منه في الثاني من الزمان، كتحققنا الآن أنه باعث وارث قبل البعث والإرث، وهذا مأخذ أبي إسحاق بن شاقلا والقاضي أيضاً، وهذا بخلاف مَنْ يُجَوِّزُ أن يفعل ويجوز أن لا يفعل.

وهذا يشبه من بعض الوجوه وصف النبي قبل النبوة؛ بأنه خاتم النبيين، وسيد ولد آدم، وخاتم الرسل. ووصف عمر بأنه فاتح الأمصار، كما قيل: ولد الليلة نبي هذه الأمة، وكما قال: «اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر، وعمر»[1].

وقد ذكر طائفة من الأصوليين أن إطلاق الصفة قبل وجود المعنى مجاز بالاتفاق، وحين وجوده حقيقة، وبعد وجوده وزواله محل الاختلاف؛ لكن هذه الحكاية مردودة عند الجمهور، فيفرقون بين من يتحقق وجود الفعل منه، وبين مَنْ يمكن وجود الفعل منه.

ثم قد يقال: كونه خالقاً في الأزل للمخلوق فيما لا يزال بمنزلة كونه مريداً في الأزل ورحيماً، وبهذا يظهر الفرق بين إطلاق ذلك عليه وإطلاق الوصف على مَنْ سيقوم به في المستقبل من المخلوقين.

فعلى الوجه الأول: يكون الخالق بمنزلة القادر، وعلى هذا الوجه يكون الخالق بمنزلة الرحيم.

وهذا الفرق يعود إلى:

المأخذ الثالث: وهو أن الله سبحانه في ذاته حاله قبل أن يفعل، وحاله بعد أن يفعل سواء، لم تتغير ذاته عن أفعاله، ولم يكتسب عن أفعاله صفات كمال كالمخلوق.

وهذا المأخذ نبه عليه القاضي أيضاً فقال: وأيضاً فقد ثبت كونه الآن خالقاً والخالق ذاته، وذاته كانت في الأزل، فلو لم يكن خالقاً وصار خالقاً للزمه التغير والتحويل، والله يتعالى عن ذلك، وعلى هذا فيكون ذلك بمنزلة الرحيم والحليم.

---

(١) الحديث أخرجه الترمذي في سننه ٣٦٦٢، ٣٨٠٥. وابن ماجة في سننه ٩٧. والإمام أحمد في المسند ٣٨٢/٥، ٣٨٥. والبيهقي في السنن الكبرى ١٢/٥، ١٥٣/٨. والحاكم في المستدرك ٧٥/٣.

المأخذ الرابع: أن الخلق صفة قائمة بذاته ليست هي المخلوق، وجوَّز القاضي في موضع آخر أن يقال: هو قديم الإحسان والإنعام، ويعني به أن الإحسان صفة قائمة به غير المحسن به، ومنع أن يقال: يا قديم الخلق! لأن الخلق هو المخلوق، وهذا أحد القولين لأصحابنا، وهو قول الكرامية، والحنفية، وتسميها فِرْقَةُ التكوين.

والقول الثاني: أن الخلق هو المخلوق، كقول الأشعرية.

قال القاضي في «عيون المسائل»:

مسألة: والخلق غير المخلوق فالخلق صفة قائمة بذاته، والمخلوق هو الموجود المخترع لا يقوم بذاته.

قال: وهذا بناء على المسألة التي تقدمت، وأن الصفات الصادرة عن الأفعال موصوف بها في القدم.

قلت: ثم هل يحدث فعل في ذاته من قول أو إرادة عند وجود المخلوقات فيه خلاف بين أصحابنا وغيرهم، مبني على الصفات الفعلية مثل: الاستواء، والنزول، ونحو ذلك؛ مع اتفاقهم على أنه لم يزل موصوفاً بصفاته قديماً بها؛ لم يتجدد له صفة كمال؛ لكن أعيان الأقوال والأفعال هل هي قديمة أم الكمال أنه لم يزل موصوفاً بنوعها؟

وتلخيص الكلام هنا: أن كونه خالقاً وكريماً هل هو لأجل ما أبدعه منفصلاً عنه من الخلق والنعم؟ أم لأجل ما قام به من صفة الخلق والكرم؟

الثاني: هو قول الحنفية والكرامية، وكثير من أهل الحديث، وأصحابنا في أحد القولين؛ بل في أَصَحِّها وعليه يدل كلام أحمد وغيره من علماء السنة.

وعلى هذا القول يقال: إنه لم يزل كريماً، وغفوراً وخالقاً. كما يقال: لم يزل متكلماً، ويكون في تفسير ذلك قولان، كما في تفسير المتكلم قولان: هل هو يلحق بالعالم، أو بالغفور؟

والأول هو قول الأشعرية؛ بناء على أن الخلق هو المخلوق.

وعلى هذا: فقول أصحابنا: كان خالقاً في الأزل إما بمعنى القدرة التامة، كما يقال:

سيف قاطع، أو بمعنى وجود الفعل قطعاً في الحال الثاني، كما يقال: هذا فاتح الأمصار، وهذا نبي هذه الأمة؛ وعلى هذا المعنى فالخلق من الصفات النسبية الإضافية.

وإذا جعلنا الخلق صفة قائمة به، فهل هي المشيئة والقول، أم صفة أخرى؟ على قولين: الثاني قول الحنفية، وأكثر الفقهاء والمحدثين.

كما اختلف أصحابنا في الرحمة، والرضا، والغضب، هل هي الإرادة أم صفة غير الإرادة؟ على قولين: أصحهما: أنها ليست هي الإرادة.

فما شاء الله كان، وهو لا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر.

وأما قولنا: هو موصوف في الأزل بالصفات الفعلية من الخلق، والكرم، والمغفرة؛ فهذا إخبار عن أن وصفه بذلك متقدم؛ لأن الوصف هو الكلام الذي يخبر به عنه، وهذا مما تدخله الحقيقة والمجاز، وهو حقيقة عند أصحابنا؛ وأما اتصافه بذلك فسواء كان صفة ثبوتية وراء القدرة، أو إضافية، فيه من الكلام ما تقدم.



وقال الشيخ الإمام، العالم العلامة، حبر الأمة، وبحر العلوم، شيخ الإسلام: تقي الدين، أبو العباس أحمد بن تيمية، رحمه الله ورضي عنه وأدخله الجنة:

الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره. ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

فصل

فيما ذكره الرازي في «الأربعين» في مسألة «الصفات الاختيارية» التي يسمونها حلول الحوادث، بعد أن قرر أن هذا المذهب قال به أكثر فرق العقلاء، وإن كانوا ينكرونه باللسان.

قال: واعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام:

حقيقية عارية عن الإضافات: كالسواد، والبياض.

وثانيها: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات: كالعلم، والقدرة.

وثالثها: الإضافات المحضة، والنسب المحضة: مثل كون الشيء قبل غيره وعنده، ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له؛ فإنك إذا جلست على يمين إنسان، ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك: فقد كنت يميناً له، ثم صرت الآن يساراً له فهنا لم يقع التغير في ذاتك، ولا في صفة حقيقية من صفاتك؛ بل في محض الإضافات.

إذا عرفت هذا. فنقول: أما وقوع التغيُّـر في الإضـافـات فلا خلاص عنـه، وأمـا وقوع التغير في الصفات الحقيقية: فالكرامية يثبتونه، وسائر الطوائف ينكرونه، فبهذا يظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية، ومذهب غيرهم.

قال: والذي يدل على فساد قول الكرامية وجوه:

الأول: أن كل ما كان من صفات الله فلا بد أن يكون من صفات الكمال، ونعوت الجلال، فلو كانت صفة من صفاته محدثة: لكانت ذاته قبل حدوث تلك الصفة، خالية عن صفة الكمال والجلال. والخالي عن صفة الكمال ناقص؛ فيلزم أن ذاته كانت ناقصة قبل حدوث تلك الصفة فيها، وذلك محال. فثبت أن حدوث الصفة في ذات الله محال.

قلت: ولقائل أن يقول: ما ذكرته لا يدل على محل النزاع، وبيان ذلك من وجوه:

أحدها: أن الدليل مبني على مقدمات لم يقرروا واحدة منها؟ لا بحجة عقلية ولا سمعية، وهو أن كل ما كان من صفات الله لا بد أن يكون من صفات الكمال، وأن الذات قبل تلك الصفة تكون ناقصة، وأن ذلك النقص محال. وحقيقة الأمر لو قام به حادث لامتنع خلوه منه قبل ذلك. ولم يقم على ذلك حجة.

الثاني: أن وجوب اتصافه بهذا الكمال، وتنزيهه عن النقص، لم تذكر في كتبك عليه حجة عقلية؛ بل أنت وشيوخك كأبي المعالي وغيره تقولون: إن هذا لم يعلم بالعقل؛ بل بالسمع، وإذا كنتم معترفين بأن هذه المقدمة لم تعرفوها بالعقل. فالسمع إما نص وإما إجماع، وأنتم لم تحتجوا بنص؛ بل في القرآن أكثر من مائة نص حجة عليكم، والأحاديث المتواترة حجة عليكم. ودعوى الإجماع: إذا كانت أزلية وجب أن يكون المقبول صحيح الوجود في الأزل.

والدليل عليه أن كون الشيء قابلاً لغيره: نسبة بين القابل والمقبول، والنسبة بين الْمُنْتَسِبَيْن متوقفة على تحقق كل واحد من المنتسبين، وصحة النسبة تعتمد وجود المنتسبَين.

فلما كانت صحة اتصاف الباري بالحوادث حاصلة في الأزل: لزم أن تكون صحة وجود الحوادث حاصلة في الأزل.

فيقال لك: هذا الدليل بعينه موجود في كونه قادراً، فإن كون الشيء قادراً على غيره نسبة بين القادر والمقدور، والنسبة بين الْمُنْتَسِبَيْن متوقفة على تحقيق كل واحد من المنتسبين، وصحة النسبة تعتمد وجود المنتسبين. فلما كانت صحة اتصاف الباري بالقدرة على الغير حاصلة في الأزل: لزم أن يكون صحة وجود المقدور حاصلة في الأزل، فهذا وِزَان ما قلته سواء بسواء.

وحينئذ فإن جوزت وجود أحد المنتسبين، وهو كونه قادراً في الأزل، مع امتناع وجود المقدور في الأزل، فجوز أحد المنتسبين، وهو كونه قابلاً في الأزل، مع امتناع وجود المقبول في الأزل؛ وإن لم تجوِّزْ ذلك، بل لا تتحقق النسب إلا مع تحقيق المنتسبين جميعاً؛ لزم إما تحقق إمكَان المقدور في الأزل وإما امتناع كونه قادراً في الأزل، وأياً ما كان: بطلت حجتك، سواء جوزت وجود أحد المنتسبين مع تأخر الآخر، أو جوزت وجود المقدور في الأزل أو قلت إنه ليس بقادر في الأزل. فإن هذا وإن كان لا يقوله لكن لو قدر أن أحداً التزمه، وقال إنه يصيرُ قادراً بعد أنْ لم يكن قادراً؛ كما يقولون إنه يصير قابلاً بعد أن لم يكن قابلاً.

قيل له: كونه قادراً، إن كان من لوازم ذاته وجب كونه لم يزل قادراً، وامتنع وجود الملزوم وهو الذات بدون اللازم، وهو القدرة.

وإن لم تكن من لوازم الذات كانت من عوارضها، فتكون الذات قابلة لكونه قادراً، وكانت الذات قابلةً لتلك القابلية.

فقبول كونه قادراً إن كان من اللوازم عاد المقصود. وإن كان من العوارض افتقر إلى قابلية أخرى، ولزم إما التسلسل وإما الانتهاء إلى قادرية تكون من لوازم الذات.

الجواب الثامن: أن يقال: فَرْقُكَ بأن وجود القادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور، ووجود القابل لا يجب أن يكون متقدماً على وجود المقبول؛ فَرْقٌ

بمجرد الدعوى ولم تذكر دليلاً، لا على هذا ولا على هذا والنزاع ثابت في كلا الأمرين.

فمن الناس مَنْ يقول: لا يجب أن يكون القادر متقدماً على إمكان وجود المقدور. بل ولا يجوز؛ بل يمكن أن يكون وجود المقدور مع قدرة القادر. وهذا كما يكون المقدور مع القدرة عند جماهير الناس من المسلمين وغيرهم؛ وإن كان وجود المقدور مع القادر يفسر بشيئين:

أحدهما: أن يكون المقدور أزلياً مع القادر في الزمان. فهذا لا يقوله أهل الملل وجماهير العقلاء، الذين يقولون أن الله خالق كل شيء. وهو القديم وما سواه مخلوق، حادث بعد أن لم يكن. وإنما يقوله شرذمة من الفلاسفة، الذين يقولون إن الفلك معه بالزمان لم يتأخر عنه، ويجعلونه مع ذلك مفعولاً مقدوراً.

وأما كون المقدور متصلاً بالقادر، بحيث لا يكون بينهما انفصال، ولكنه عَقِبَهُ؛ فهذا مما يقوله أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم. ويقولون: المؤثر التام يوجد أثره عقب تأثره. ويقولون: الموجب التام يستلزم وجود موجبه عَقِبَهُ لا معه. فإن الناس في المؤثر التام على ثلاثة أقوال:

منهم مَنْ يقول: يجوز، أو يجب أن يكون أثره منفصلاً عنه؛ فلا يكون المقدور إلا متراخياً عن القادر، والأثر متراخياً عن المؤثر، كما يقول ذلك كثير من أهل الكلام وغيرهم.

ومنهم مَنْ يقول: بل يجوز، أو يجب أن يقارنه في الزمان، كما يقول ذلك مَنْ يقوله من المتفلسفة، ووافقهم عليه بعض أهل الكلام في العلة الفاعلية. فقالوا: إن معلولها يقارنها في الزمان.

والقول الثالث: أن الأثر يتصل بالمؤثر التام لا ينفصل عنه، ولا يقارنه في الزمان، فالقادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور لا ينفصل عنه.

وإذا قال القائل: وجود القادر يجب أن يكون متقدماً على وجود المقدور قالوا: إن

عنيت بالتقدم: الانفصال؛ فممنوع، وإن عنيت عدم المقارنة فَمُسَلَّمٌ، ولكن لا نسلم المقارنة.

وذلك يتضح **بالجواب التاسع:** وهو أن يقال: قولك إما وجوب وجود القابل فلا يجب أن يكون متقدماً على وجود المقبول: فلم تذكر عليه دليلاً، وهي قضية كلية سالبة؛ وهي ممنوعة. بل المقبول قد يكون من الصفات اللازمة؛ كالحياة، والعلم، والقدرة، فيجب أن يقارن المقبول للقابل؛ فلا يتقدم القابل على المقبول، وقد يكون من الأمور الاختيارية التي تحدث بقدرة الرب ومشيئته.

فهذه المقبولات هي مقدورة للرب، وهي مع كونها مقبولة نوع من المقدورات. وأنت قد قلت: إن المقدور يجب أن يكون متأخراً عن وجود المقدور، وهذا النوع من المقبولات مقدور؛ فيجب على قولك أن يكون القابل لهذه: متقدماً على وجود المقبول.

ثم التقدم: إن عنيت به مع الانفصال والبينونة الزمانية: ففيه نزاع، وإن عنيت به المتقدم ـ وإن كان المقدور المقبول متصلاً بالقادر القابل من غير برزخ بينهما ـ فهذا لا ينازعك فيه أحد من أهل الملل، وجماهير العقلاء؛ بل لا ينازعك فيه عاقل يتصور ما يقول، فإن المقدور الذي يفعله القادر الأزلي بمشيئته: يمتنع أن يكون قديماً معه لم يتقدم القادر عليه.

ولهذا كان العقلاء قاطبة: على أن كل ما كان مقدوراً مفعولاً بالاختيار، بل مفعولاً مطلقاً: لم يكن إلا حادثاً كائناً بعد أن لم يكن.

الجواب العاشر: أن وجود الحوادث شيئاً بعد شيء، إن كان ممكناً كانت الذات قابلة لذلك، وإن كان ممتنعاً امتنع أن تكون قابلة له؛ بل وإن قيل إن القبول من لوازمها فهو مشروط بإمكان المقبول، فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده دون ما يمتنع.

وهذا هو **الجواب الحادي عشر:** وهو أن يقال: الذات لم تزل قابلة، لكن وجود المقبول مشروط بإمكانه؛ فلم تزل قابلة لما يمكن وجوده، لا لما لا يمكن وجوده.

الوجه الثاني عشر: أن يقال: عمدة النفاة أنه لو كان قابلاً لها في الأزل: للزم

وجودها أو إمكان وجودها في الأزل وقرروا ذلك في الطريقة المشهورة بأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

وقد نازعهم الجمهور في هذه المقدمة، ونازعهم فيها الرازي، والآمدي، وغيرهما. وهم يقولون: كل جسم من الأجسام فإنه لا يخلو من كل جنس من الأعراض عن واحد من ذلك الجنس؛ لأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده؛ فلذلك عدل مَنْ عَدَل إلى أن يقولوا: لو كان قابلاً لها لكان قبوله لها من لوازم ذاته، وهذا يقتضي أن يفسر: لو كان قابلاً للحوادث لم يخل من الحادث أو من ضده. فقولهم: القابل للشيء: لا يخلو عن ضده، فقد يقال على هذه الطريقة: إن هذا يختص به لا بما سواه.

وقد يقال: هو عام أيضاً. فيقول لهم أصحابهم: ما ذكرتموه في حقه منقوض بقبول سائر الموصوفات بما تقبله، فإن قبولها لما تقبله إن كان من لوازم ذاتها لزم أن لا تزال قابلة له، وإن كان من عوارض الذات فهي قابلة لذلك القبول.

وحينئذ يلزم إما التسلسل، وإما الانتهاء إلى قابلية تكون من لوازم الذات؛ فيلزم أن يكون كل ما يقبل شيئاً قبوله له من لوازم ذاته، وليس الأمر كذلك، فإن الإنسان وغيره من الموجودات يقبل صفات في حال دون حال.

وجواب هذا: أن المخلوق الذي يقبل بعض الصفات في بعض الأحوال لا بد أن يكون قد تغير تغيراً أوجب له قبول ما لم يكن قابلاً له، كالإنسان إذا كبر حصل لـه من قبول العلم والفهم: ما لم يكن قابلاً له قبل ذلك؛ بخلاف مَنْ لم تزل ذاته على حال واحدة ثم قبل ما لم يكن قابلاً، فإن هذا ممتنع.

فالذين يقولون: القابل للشيء يجب أن يكون قبوله له من لوازم ذاته، إن ادعوا أن كل جسم، فإنه يقبل جميع أنواع الأعراض، فإنهم يقولون: هذا القبول من لوازم ذاته. ويقولون: لا يخلو الجسم من كل نوع من أنواع الأعراض عن واحد من ذلك النوع، ويكون ما ذكروه ـ من أن القبول من لوازم ذات القابل ـ دليلاً لهم في المسألتين؛ وإن لم يَدَّعُوا ذلك، فإنهم يقولون: الأجسام تتغير، فتقبل في حال ما لم تكن قابلة له في حالة أخرى، ولا يحتاجون أن يقولوا القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده.

والذين قالوا: إن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، فيقال لهم: غاية هذا أن يكون لم تزل الحوادث قائمة به، ونحن نلتزم ذلك وتحقيق ذلك:

بالوجه الثالث عشر: وهو أن يقال: هذا بعينه موجود في القادر؛ فإن القادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ ولهذا كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده، والنهي عن الشيء أمراً بأحد أضداده.

وقال الأكثرون: المطلوب بالنهي فعل ضد المنهي عنه. وقال: إن الترك أمر وجودي؛ هو مطلوب الناهي، القادر على الأضداد؛ لو أمكن خلوه عن جميع الأضداد لكان إذا نهى عن بعض الأضداد لم يجب أن يكون مأموراً بشيء منها؛ لإمكان أن لا يفعل ذلك الضد ولا غيره من الأضداد.

فلما جعلوه مأموراً ببعضها: عُلِمَ أن القادر على أحد الضدين لا يخلو منه ومن ضده، وحينئذ فإذا كان الرب لم يزل قادراً: لزم أنه لم يزل فاعلاً لشيء أو لضده. فيلزم من ذلك أنه لم يزل فاعلاً، وإذا أمكن أنه لم يزل فاعلاً للحوادث أمكن أنه لم يزل قابلاً لها. ويمكن أن يذكر هذا الجواب على وجه لا يقبل النزاع.

الوجه الرابع عشر: فيقال: إن كان القابل للشيء لا يخلو عنه، وعن ضده، فالقادر على الشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ لأن القادر قابل لفعل المقدور، وإن كان قبول القابل للحوادث يستلزم إمكان وجودها في الأزل، فقدرة القادر أزلية على فعل الحوادث، يستلزم إمكان وجودها في الأزل؛ وإن أمكن أن يكون قادراً مع امتناع المقدور: أمكن أن يكون قابلاً مع امتناع المقبول.

وإن قيل: قبوله لها من لوازم ذاته: قيل قدرته عليها من لوازم ذاته. وحينئذ: فإن كان دوام الحوادث ممكناً: أمكن أنه لم يزل قادراً عليها، قابلاً لها؛ وإن كان دوامها ليس بممكن: فقد صار قبوله لها وقدرته عليها ممكناً بعد أن لم يكن. فإن كان هذا جائزاً جاز هذا، وإن كان هذا ممتنعاً كان هذا ممتنعاً، وعاد الأمر في هذه المسألة [إلى] نفس القدرة على دوام الحوادث وهو الأصل المشهور، فمَنْ قال به من أئمة

السنة والحديث، وإنّه لم يزل قادراً على أن يتكلم بمشيئته وقدرته، ويفعل بمشيئته: جَوَّزَ ذلك، والتزم إمكان حوادث لا أول لها.

فكان ما احتَجَّ به أئمة الفلاسفة على قدم العالم: لا يدل على قدم شيء من العالم؛ بل إنما يدل على أصول أئمة السنة والحديث، المعتنين بما جاء به الرسول، وكان غاية تحقيق معقولات المتكلمين والمتفلسفة: يوافق ويعين ويخدم ما جاءت به الرسل، ومَنْ لم يقل بذلك من المتكلمين ـ بل قال بامتناع دوام الحوادث ـ لم يكن عنده فرق بين قبوله لها وقدرته عليها.

وكان قَوْلُ الذين قالوا ـ من هؤلاء ـ بأنه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً يقوم بذاته أقرب إلى المعقول والمنقول ممن يقول إن كلامه مخلوق، أو إنه يقوم به كلام قديم؛ من غير أن يمكنه أن يتكلم بقدرته، أو مشيئته. وكل قول يكون أقرب إلى المعقول والمنقول: فإنه أولى بالترجيح، مما هو أبعد عن ذلك من الأقوال. والله تعالى أعلم.



فصـــل

قـال الرازي: الحجـة الثـالثـة قصـة الخليـل عليـه الصلاة والسلام، ﴿لا أحـب الآفلين﴾ [1] والأفول عبارة عن التغير. وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلهاً أصلاً.
والجواب من وجوه:

أحدها: أنّا لا نسلم أن الأفول هو التغير، ولم يذكر على ذلك حجة؛ بل لم يذكر إلا مجرد الدعوى.

الثاني: أن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير؛ بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة والتفسير. فإن الأفول هو المغيب. يقال: أفلت الشمس تأفُل وتأفِل أفولاً: إذا غابت، ولم يقل أحد قط أنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال إنها أفلت، ولا إن الريح إذا هبت يقال إنها أفلت ولا إن الماء إذا جرى يقال إنه أفل، ولا إن الشجر إذا تحرك يقال إنه أفل ولا إن الآدميين إذا تكلموا أو مشوا وعملوا أعمالهم يقال إنهم أفلوا؛ بل ولا قال أحد قط إن مـن مرض، أو اصفر وجهه، أو احمر يقال إنه أفل.

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى خليل الله، وعلى كلام الله عز وجل، وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله، وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع مَنْ يعرف معاني القرآن.

الثالث: أن قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم، فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلاً، ولما رأى القمر بازغاً رآه متحركاً؛ ولم يجعله

---

(١) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

آفلاً ؛ فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة ؛ ولم يجعلها آفلة ، ولما تحركت إلى أن غابت والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلاً .

الرابع: قوله إن الأفول عبارة عن التغير ؛ إن أراد بالتغير الاستحالة : فالشمس ، والقمر ، والكواكب لم تستحل بالمغيب ؛ وإن أراد به التحرك : فهو لا يزال متحركاً . وقوله : ﴿فلما أفل﴾ دل على أنه يأفل تارة ولا يأفل أخرى . فإن ﴿لما﴾ ظرف يقيد هذا الفعل بزمان هذا الفعل ، والمعنى : أنه حين أفل ﴿قال : لا أحبَ الآفلين﴾ ؛ فإنما قال ذلك حين أُفُولِه .

وقوله : ﴿فلما أفل﴾ دل على حدوث الأفول ، وتجدده ؛ والحركة لازمة له ؛ فليس الأفول هو الحركة ، ولفظ التغير والتحرك مجمل . إن أريد به التحرك أو حلول الحوادث : فليس هو معنى التغير في اللغة ، وليس الأفول هو التحرك ولا التحرك هو التغير ؛ بل الأفول أخص من التحرك ، والتغير أخص من التحرك .

وبين التغير والأفول عموم وخصوص . فقد يكون الشيء متغيراً غير آفل ، وقد يكون آفلاً غير متغير ، وقد يكون متحركاً غير متغير ، ومتحركاً غير آفل .

وإن كان التغير أخص من التحرك على أحد الاصطلاحين : فإن لفظ الحركة قد يراد بها الحركة المكانية ، وهذه لا تستلزم التغير . وقد يراد به أعم من ذلك ، كالحركة في الكيف والكم ؛ مثل حركة النبات بالنمو ، وحركة نفس الإنسان بالمحبة ، والرضا ، والغضب ، والذكر .

فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير ، وقد يراد بالتغير في بعض المواضع الاستحالة .

ففي الجملة : الاحتجاج بلفظ التغير إن كان سمعياً ، فالأفول ليس هو التغير ؛ وإن كان عقلياً ، فإن أريد بالتغير ـ الذي يمتنع على الرب ـ محل النزاع : لم يُحْتَجَّ به وإن أريد به مواقع الإجماع فلا منازعة فيه .

وأفسد من هذا : قول مَنْ يقول : الأفول هو الإمكان ، كما قاله ابن سينا إنَّ الْهُوِيَّ في حضيرة الإمكان أفول بوجه ما ؛ فإنه يلزم على هذا أن يكون كل ما سوى الله

آفلاً، ولا يزال آفلاً، فإن كل ما سواه ممكن، ولا يزال ممكناً. ويكون الأفول وصفاً لازماً لكل ما سوى الله؛ كما أن كونه ممكن وفقير إلى الله وصف لازم له.

وحينئذ: فتكون الشمس، والقمر، والكواكب: لم تزل ولا تزال آفلة وجميع ما في السموات والأرض، لا يزال آفلاً. فكيف يصح قوله مع ذلك: ﴿فلما أَفَلَ.قال لا أحب الآفلين﴾[1].

وعلى كلام هؤلاء المحرفين لكلام الله تعالى، وكلام خليله إبراهيم ﷺ عن مواضعه: هو آفل قبل أن يبزغ، ومن حين بزغ، وإلى أن غاب.

وكذلك جميع ما يرى وما لا يرى في العالم آفل، والقرآن بين أنه لما رآها بازغة قال: ﴿هذا ربي﴾ فلما أفلت بعد ذلك. قال: ﴿لا أحب الآفلين﴾ والله أعلم.



(١) سورة الأنعام، آية: ٧٦.

وقال رحمه الله تعالى:

فصـل
فيه قاعدة شريفة

وهي: أن جميع ما يحتج به المبطل من الأدلة الشرعية والعقلية إنما تدل على الحق؛ لا تدل على قول المبطل. وهذا ظاهر يعرفه كل أحد؛ فإن الدليل الصحيح لا يدل إلا على حق، لا على باطل.

يبقى الكلام في أعيان الأدلة، وبيان انتفاء دلالتها على الباطل، ودلالتها على الحق: هو تفصيل هذا الإجمال.

والمقصود هنـا شيء آخر، وهو: أن نفس الدليل الذي يحتج به المبطل هو بعينه إذا أعطي حقه، وتميز ما فيه من حق وباطل، وبين ما يدل عليه، تبين أنـه يدل على فساد قول المبطل المحتج به في نفس ما احتج به عليه، وهذا عجيب! قد تأملته فيما شاء الله من الأدلة السمعية فوجدته كذلك!.

والمقصود هنا بيان أن الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في الأصول، والعلوم الكلية والإلهية، هي كذلك.

فأما الأدلة السمعية فقد ذكرت من هذا أموراً متعددة مما يحتج به الجهمية، والرافضة وغيرهم، مثل احتجاج الجهمية نفاة الصفات بقوله: ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد﴾[1] وقد ثبت في غير موضع أنها تدل على نقيض مطلوبهم وتدل على الإثبات.

---

(١) سورة الإخلاص، آية: ١، ٢.

وهذا مبسوط في غير موضع في الرد على الجهمية يتضمن الكلام على تأسيس أصولهم التي جمعها أبو عبدالله الرازي في مصنفه الذي سماه «تأسيس التقديس»؛ فإنه جمع فيه عامة حججهم، ولم أر لهم مثله.

وكذلك احتجاجهم على نفي الرؤية بقوله: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [١]؛ فإنها تدل على إثبات الرؤية ونفي الإحاطة.

وكذلك الاحتجاج بقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [٢]. ونحو ذلك.

وكذلك احتجاج الشيعة بقوله: ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا﴾ [٣].

وبقوله: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هرون من موسى؟» ونحو ذلك، هي دليل على نقيض مذهبهم، كما بسط هذا في كتاب «منهاج أهل السنة النبوية» في الرد على الرافضة. ونظائر هذا متعددة.

والمقصود هنا الأدلة العقلية؛ فإن كل مَنْ له معرفة يعرف أن السمعيات إنما تدل على إثبات الصفات.

وأما الرافضة فعمدتهم السمعيات، لكن كذبوا أحاديث كثيرة جداً راج كثير منها على أهل السنة، وروى خلق كثير منها أحاديث، حتى عسر تمييز الصدق من الكذب على أكثر الناس، إلا على أئمة الحديث العارفين بعلله متناً وسنداً.

كما أن الجهمية أتوا بحجج عقلية اشتبهت على أكثر الناس وراجت عليهم إلا على قليل ممَنْ لهم خبرة بذلك.

والكلام على أحاديث الرافضة وبيان الفرقان بين الحديث الصدق والكذب مذكور في غير هذا الموضع كالرد على الرافضة.

والمقصود هنا الكلام على الأدلة العقلية التي يحتج بها المبطل من الجهمية نفاة الصفات، ومن الممثلة الذين يمثلونه بخلقه، وعلى الأدلة التي يحتج بها القدرية النافية،

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٠٣.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) سورة المائدة، آية: ٥٥.

والقدرية المجبرة الجهمية؛ فإن هذين الأصلين وهما: الصفات، والقدر - ويسميان التوحيد والعدل - هما أعظم وأَجَلّ ما تكلم فيه في الأصول، والحاجة إليهما أعم، ومعرفة الحق فيهما أنفع من غيرهما، بل وكذلك سائر ما يحتج به في أصول الدين من الحجج العقلية والسمعية.

وأصل ذلك الكلام في أفعال الرب تعالى وأقواله في مسألة حدوث العالم، وفي مسألة القرآن، وكلام الله.

فنقول: إذا تدبر الخبير ما احتج به مَنْ يقول إن القرآن قديم - كالأشعري، وأتباعه، ومَنْ وافقهم: كالقاضي أبي يعلى، وأتباعه، وأبي المعالي، وأبي الوليد الباجي، وأبي منصور الماتريدي، وغيرهم من الحنبلية، والشافعية، والمالكية، والحنفية - لم توجد عند التحقيق تدل إلا على مذهب السلف والأئمة الذي يدل عليه الكتاب والسنة.

وكذلك إذا تدبر ما يحتج به مَنْ يقول أن القرآن مخلوق. إنما يدل على قول السلف والأئمة.

أما الأول: فلأن عمدة القائلين بقدم الكلام من الأدلة العقلية حجتان، عليهما اعتماد الأشعري وأصحابه ومَنْ وافقهم: كالقاضي أبي يعلى، وأبي الحسن بن الزاغوني، وأمثالهما، وهذه هي عمدة أئمة النظار كابن كلاب، والأشعري والقلانسي، وأمثالهم، في نفس الأمر من العقليات. وهي عمدة مَنْ لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها إلا على العقليات: كأبي المعالي ومتبعيه.

الحجة الأولى: أنه لو لم يكن الكلام قديماً للزم أن يتصف في الأزل بضد من أضداده: إما السكوت وإما الخرس، ولو كان أحد هذين قديماً لامتنع زواله، وامتنع أن يكون متكلماً فيما لا يزال، ولَمَّا ثبت أنه متكلم فيما لم يزل ثبت أنه لم يزل متكلماً. وأيضاً فالخرس آفة ينزه الله عنها.

والحجة الثانية: أنه لو كان مخلوقاً لكان قد خلقه إما في نفسه، أو في غيره، أو قائماً بنفسه، والأول: ممتنع؛ لأنه يلزم أن يكون محلاً للحوادث، والثاني: باطل لأنه

يلزم أن يكون كلاماً للمحل الذي خلق فيه، والثالث: باطل لأن الكلام صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، فلما بطلت الأقسام الثلاثة تعين أنه قديم.

فيقال:

أما الحجة الأولى: فهي تدل على مذهب السلف، وأنه لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء، فيدل على أن نوع الكلام قديم، لا على أنه لم يتكلم بمشيئته وقدرته، وأن الكلام شيء واحد هو قديم.

وكذلك احتجاج الفلاسفة القائلين بقدم العالم على قدم الفاعلية، إنما يدل على مذهب السلف أيضاً، فهؤلاء الذين احتجوا على قدم مفعوله المعين ـ وهو الفلك ـ والذين احتجوا على قدم كلامه المعين، كل ما احتجوا به من دليل صحيح، فإنه لا يدل على مطلوبهم، بل إنما يدل على مذهب السلف المتبعين للرسول، فتبين أن الأدلة العقلية الصحيحة من جميع الطوائف، إنما تدل على تصديق الرسول وتحقيق ما أخبر به لا على خلاف قوله، وهي من آيات الله الدالة على تصديق الأنبياء التي قال الله فيها: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنَّـه الحق﴾[1] وهي من الميزان الذي أنزله الله تعالى.

وكذلك أدلة المعتزلة، والكرامية، وغيرهما كما سنذكره إن شاء الله؛ إذ المقصود هنا الكلام على ما تعتمد عليه أئمة النظار من الأشعرية ونحوهم، والفلاسفة ونحوهم، وهاتان الطائفتان كل طائفة تقابل الأخرى بالمشرق والمغرب؛ وكثير من الناس مع هؤلاء تارة ومع الأخرى تارة: كالغزالي، والرازي، والآمدي، ونحوهم.

والمقصود هنا بيان دلالة الأدلة العقلية على مذهب السلف الذي جاء به الكتاب والسنة. فنقول:

أما الحجة الأولى: وهي قولهم: لو لم يكن متكلماً في الأزل لكان متصفاً بضده إما السكوت، وإما الخرس؛ لأنه حي، والحي إذا لم يكن متكلماً كان ساكتاً أو أخرس،

---

(١) سورة فصلت، آية: ٥٣.

كما إنه إذا لم يكن سميعاً كان أصم، وإذا لم يكن بصيراً كان أعمى، ولأن ذاته قابلة للكلام والقابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده، هكذا يحتجون له.

وقد نوزعوا في ذلك، وخالفهم العقلاء، حتى أصحابهم المتأخرون، مثل: الرازي، والآمدي؛ فإن أولئك ادعوا أن الجسم لما كان قابلاً للأعراض لم يخل من كل نوع من أنواع الأعراض من بعضها، وقالوا: إن الهواء له طعم، ولون، وريح فخالفهم الجمهور.

لكن تقرير الحجة بأن يقال: لأن الرب تعالى إذا كان قابلاً للاتصاف بشيء لم يخل منه، أو من ضده.

أو يقال: بأنه إذا كان قابلاً للاتصاف بصفة كمال لزم وجودها له؛ لأن ما كان الرب قابلاً له لم يتوقف وجوده له على غيره؛ فإن غيره لا يجعله لا متصفاً ولا فاعلاً؛ بل ذاته وحدها هي الموجبة لما كان قابلاً له، وإذا كانت ذاته هي الموجبة لما هو قابل له وذاته واجبة الوجود كان المقبول واجب الوجود له، وهو إذا قدر أنه قابل للضدين لم يخل من أحدهما؛ لأنه لو خلا من أحدهما لكان وجود أحدهما له متوقفاً على سببٍ غير ذاته؛ فإن التقدير أنه قابل له ووجود المقبول له ممكن، وقد عرف أنه لا يتوقف على غيره، وإن لم يكن موجداً له ولم تكن ذاته موجبة له، وإلا امتنع وجوده؛ فإن غيره لا يجعله موجوداً له، وإذا لم يوجد - لا بنفسه ولا بغيره - كان ممتنعاً، والتقدير أنه ممكن؛ فما كان ممكناً له كان واجباً له.

فإذا قررت الحجة على هذا الوجه لم يحتج أن يقال: كل قابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده؛ فإن هذه الدعوى الكلية باطلة؛ بل يدعى ذلك في حق الله خاصة؛ لما ذكر من الدليل، والفرق بينه وبين غيره؛ فإن غيره إذا كان قابلاً للشيء كان وجود القبول فيه من غيره وهو الله تعالى، وإحداث الله لذلك القبول لا يجب أن يكون مقارناً للقابل؛ بل يجوز أن يتوقف على شروط يحدثها الله وعلى موانع يزيلها، فوجود القبول هنا ليس منه بل من غيره؛ فلم تكن ذاته كافية فيه، وأمّا الرب تعالى فلا يفتقر شيء من صفاته وأفعاله على غيره؛ بل هو الأحد الصمد المستغني عن كل ما سواه،

وكل ما سواه مفتقر إليه مصنوع له؛ فيمتنع أن يكون الرب مفتقراً إليه؛ فإن ذلك هو الدور القبلي الممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء.

فهذا تقرير هذه الحجة الدالة على قدم الكلام، وأنه لم يزل متكلماً؛ وهي تدل أيضاً على قدم جميع صفاته، وأن ذاته القديمة مستلزمة لصفات الكمال الممكنة، فكل صفة كمال لا نقص فيه فإن الرب يتصف بها، واتصافه بها من لوازم ذاته، ولم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وذاته هي المستلزمة لصفات كماله، لا يجوز أن يحتاج في ثبوت صفات الكمال له إلى غيره، والكلام صفة كمال؛ فإن مَن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم، كما إن مَنْ يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر، والذي يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، وأكمل ممن تكلم بغير مشيئته وقدرته إن كان ذلك معقولاً.

ويمكن تقريرها على أصول السلف بأن يقال: إما أن يكون قادراً على الكلام أو غير قادر، فإن لم يكن قادراً فهو الأخرس؛ وإن كان قادراً، ولم يتكلم فهو الساكت.

وأما الكلابية فالكلام عندهم ليس بمقدور، فلا يمكنهم أن يحتجوا بهذه. فيقال: هذه قد دلت على قدم الكلام، لكن مدلولها قدم كلام معين بغير قدرته ومشيئته؟ أم مدلولها أنه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته؟

والأول قول الكلابية، والثاني قول السلف، والأئمة، وأهل الحديث، والسنة.

فيقال: مدلولها الثاني، لا الأول؛ لأن إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره.

فيقال للمحتج بها لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلاماً يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته، فكيف تثبت بالدليل المعقول شيئاً لا يعقل.

وأيضاً فقولك لو لم يتصف بالكلام لاتَّصف بالخرس والسكوت، إنما يعقل في الكلام بالحروف والأصوات؛ فإن الحي إذا فقدها لم يكن متكلماً، فإما أن يكون قادراً على الكلام ولم يتكلم، وهو الساكت. وإما أن لا يكون قادراً عليه وهو الأخرس.

وأما ما يدعونه من الكلام النفساني، فذاك لا يعقل أن مَنْ خلا عنه كان ساكتاً أو أخرس، فلا يدل بتقدير ثبوته [على] أن الخالي عنه يجب أن يكون ساكتاً أو أخرس.

وأيضاً: فالكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه، وإثبات الشيء فرع تصوره، فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب ـ رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة ـ لا يذكر في بيانها شيئاً يعقل، بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس.

والسكوت والخرس إنما يتصوران إذا تصور الكلام؛ فالساكت هو الساكت عن الكلام، والأخرس هو العاجز عنه، أو الذي حصلت له آفة في محل النطق تمنعه عن الكلام، وحينئذ فلا يعرف الساكت والأخرس حتى يعرف الكلام، ولا يعرف الكلام حتى يعرف الساكت والأخرس.

فتبين أنهم لم يتصورو ما قالوه ولم يثبتوه؛ بل هم في الكلام يشبهون النصارى في الكلام وما قالوه في « الأقانيم »، و « التثليث »، و « الاتحاد » فإنهم يقولون ما لا يتصورونه ولا يبينونه، والرسل عليهم السلام إذا أخبروا بشيء، ولم نتصوره، وجب تصديقهم.

وأما ما يثبت بالعقل فلا بد أن يتصوره القائل به وإلاَّ كان قد تكلم بلا علم، فالنصارى تتكلم بلا علم؛ فكان كلامهم متناقضاً ولم يحصل لهم قول معقول، كذلك مَنْ تكلم في كلام الله بلا علم كان كلامه متناقضاً، ولم يحصل له قول يعقل؛ ولهذا كان مما يشنع به على هؤلاء أنهم احتجوا في أصل دينهم ومعرفة حقيقة الكلام ـ كلام الله، وكلام جميع الخلق ـ بقول شاعر نصراني يقال له الأخطل:

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقد قال طائفة: إن هذا ليس من شعره، وبتقدير أن يكون من شعره فالحقائق العقلية، أو مسمى لفظ الكلام الذي يتكلم به جميع بني آدم لا يرجع فيه إلى قول ألف شاعر فاضل، دع أن يكون شاعراً نصرانياً اسمه الأخطل، والنصارى قد عرف أنهم

يتكلمون في كلمة الله بما هو باطل، والخطل في اللغة هو: الخطأ في الكلام، وقد أنشد فيهم المنشد:

قبحاً لمن نبذ القرآن وراءه ... فإذا استدل يقول: قال الأخطل

ولما احتج الكلابية بهذه الحجة، عارضتهم المعتزلة فقالوا: الكلام عندنا كالفعل عندنا وعندكم، وهو في الأزل عندنا جميعاً لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً، ولا نقول نحن وأنتم: كان في الأزل عاجزاً أو ساكتاً، فكما إنه لم يكن فاعلاً ولا يوصف بضد الفعل وهو العجز أو السكوت، فكذلك لم يكن متكلماً ولا يوصف بضد الكلام، وهو السكوت أو الخرس.

فإذا قال هؤلاء للمعتزلة والجهمية: الفعل لايقوم به عندنا وعندكم، والكلام يقوم به، فكان كالصفات، منعتهم المعتزلة ذلك، وقالوا: الكلام عندنا كالفعل لا يقوم به لا هذا، ولا هذا، فإذا قالوا: لو لم يقم به الكلام لقام بغيره، وكان الكلام صفة لذلك الغير، انتقلوا إلى الحجة الثانية ولم يمكن تقرير الأولى إلا بالثانية؛ فكان الاستدلال بالأولى وجعلها حجة ثانية باطلاً؛ ولهذا أعرض عنه كثير من متأخريهم، وإنما اعتمدوا على الثانية: كأبي المعالي، وأتباعه.

وهذا السؤال لا يلزم السلف؛ فإنهم إذا قالوا: الكلام كالفعل، وهو في الأزل لم يكن فاعلاً لا عندنا ولا عندكم، منعهم السلف وجمهور المسلمين هذا، وقالوا: بل لم يزل خالقاً فاعلاً، كما عليه السلف وجمهور طوائف المسلمين. وهو الذي ذكره أصحاب ابن خزيمة، مما كتبوه له، وكانوا «كلابية» فإما أن يكون هذا قول ابن كلاب، أو قول طائفة من أصحابه، وبهذا تستقيم لهم هذه الحجة، وإلا فمن سلم أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن، كانت هذه الحجة منتقضة على أصله، وقال منازعوه: الكلام في مقاله كالكلام في فعاله.

والقول بأن الخلق غير المخلوق، وأنه فعل يقوم بالرب هو قول أكثر المسلمين: هو قول الحنفية، وأكثر الحنبلية، وإليه رجع القاضي أبو يعلى أخيراً، وهو الذي حكاه البغوي عن أهل السنة، وهو الذي ذكره أبو بكر الكلاباذي عن الصوفية، وذكره في

كتاب « التعرف لمذهب التصوف »، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب « أفعال العباد » إجماعاً من العلماء، وهو الذي ذكره ابن عبد البر، وغيره عن أهل السنة.

لكن الفعل: هل هو شيء واحد قديم كالإرادة؟ أو هو حادث بذاته؟ أو هو نوع لم يزل متصفاً به.

فيه ثلاثة أقوال للمسلمين، وكلهم متفقون على أن كل ما سوى الله محدث مخلوق، كما تواتر ذلك عن الأنبياء ودلت عليه الدلائل العقلية، والقول بأن مع الله شيئاً قديماً تقدمه من مفعولاته ـ كما يقول ذلك مَنْ يقوله من المتفلسفة ـ باطل عقلاً وشرعاً، كما قد بُسِطَ في مواضع.

فإن قيل: إذا قلتم: لم يزل متكلماً بمشيئته، لزم وجود كلام لا ابتداء له. وإذا لم يزل متكلماً وجب أن لا يزال كذلك؛ فيكون متكلماً بكلام لا نهاية له، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث، فإن كل كلمة مسبوقة بأخرى فهي حادثة، ووجود ما لا يتناهى محال. قيل له: هذا الاستلزام حق وبذلك يقولون: إن كلمات الله لا نهاية لها، كما قال تعالى: ﴿قل: لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾[1].

وأما قولهم: وجود ما لا يتناهى من الحوادث محال، فهذا بناء على دليلهم الذي استدلُّوا به على حدوث العالم، وحدوث الأجسام، وهو أنها لا تخلو من الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهذا الدليل باطل عقلاً وشرعاً، وهو أصل الكلام الذي ذمه السلف والأئمة، وهو أصل قول الجهمية نفاة الصفات، وقد تبين فساده في مواضع.

ولكن سنبين إن شاء الله أن هذا الدليل إذا ميز بين حقه وباطله، فإنه يدل على حدوث ما سوى الله ـ وعلى مذهب السلف ـ وكان غلطة منهم، وقولهم: كل ما لا

---

(١) سورة الكهف، آية: ١٠٩.

يخلو من الحوادث ـ أي من الممكنات المفتقرة ـ فهو حادث، فأخذوا هذا قضية كُلِّيــة وقاسوا فيها الخالق على المخلوق قياساً فاسداً، كما إن أولئك قالوا: القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده أخذوها قضية كلية.

والغلط في القياس يقع من تشبيه الشيء بخلافه، وأخذ القضية الكلية باعتبار القدر المشترك من غير تمييز بين نوعيها، فهذا هو القياس الفاسد كقياس الذين قالوا: إنما البيع مثل الربا، وقياس إبليس. ونحو ذلك من الأقيسة الفاسدة، التي قال فيها بعض السلف: أول مَنْ قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلا بالمقاييس، يعني: قياس مَنْ يعارض النص، ومَنْ قاس قياساً فاسداً، وكل قياس عارض النص فإنه لا يكون إلا فاسداً، وأما القياس الصحيح فهو من الميزان الذي أنزله الله، ولا يكون مخالفاً للنص قط، بل موافقاً له.

ومن هنا يظهر أيضاً: أن ما عند المتفلسفة من الأدلة الصحيحة العقلية فإنما يدل على مذهب السلف أيضاً؛ فإن عمدتهم في قدم العالم على أن الرب لم يزل فاعلاً، وأنه يمتنع أن يصير فاعلاً بعد أن لم يكن، وأنْ يصير الفعل ممكناً له بعد أن لم يكن، وأنه يمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن، وهذا وجميع ما احتجوا به إنما يدل على قدم نوع الفعل؛ لا يدل على قدم شيء من العالم لا فلك ولا غيره.

فإذا قيل: إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وإن الفعل من لوازم الحياة ـ كما قال ذلك مَنْ قال مِنْ أئمة السنة ـ كان هذا قولاً بموجب جميع أدلتهم الصحيحة العقلية، وكان هذا موافقاً لقول السلف: لم يزل متكلماً إذا شاء. فلم يزل متَكلماً إذا شاء، فاعلاً لما يشاء.

وجميع ما احتج به الكلابية، والأشعرية، والسالمية، وغيرهم على قدم الكلام إنما يدل على أنه لم يزل متكلماً إذا شاء، لا يدل على قدم كلام بلا مشيئة، ولا على قدم كلام معين، بل على قدم نوع الكلام.

وجميع ما يحتج به الفلاسفة على قدم الفاعلية إنما يدل على أنه لم يزل فاعلاً لما يشاء؛ لا يدل على قدم فعل معين، ولا مفعول معين؛ لا الفلك ولا غيره.

والغلط إنما نشأ بين الفريقين من اشتباه النوع الدائم بالعين المعينة، ثم إن أولئك قالوا: يمتنع قدم نوع الحركة والفعل لامتناع حوادث لا أول لها؛ فأبطلوا كون الرب لم يزل متكلماً بمشيئته، ولم يزل فاعلاً بمشيئته؛ بل يلزمهم أنه لم يكن قادراً على الفعل ثم صار قادراً، ولم يكن أيضاً قادراً على الكلام بمشيئته.

ثم منهم مَنْ يقول: صار قادراً على الكلام بمشيئته بعد أن لم يكن: كالكرامية.

ومنهم مَنْ يقول لم يصر قادراً على الكلام، ولا يمكنه الكلام بمشيئته قط، وهم الكلابية، ومَنْ وافقهم من الأشعرية، والسالمية.

وأما الفلاسفة فقالوا ما قاله مقدمهم أرسطو. فكل مَنْ قال: إن جنس الحركة حدثت بعد أن لم تكن، فإنه مكابر لعقله، وقالوا يمتنع ذلك في جنس الحوادث بعد أن لم تكن بلا سبب حادث، والعلم بذلك ضروري.

فيقال لهم: هذا يدل على أنه لم يزلْ هذا النوع موجوداً، لا يدل على قدم عين حركة الفلك، وكذلك القول في الزمان والجسم؛ فإن أدلتهم تقتضي أنه لم يزل موجوداً: حركةٌ وقدرها وهو الزمان؛ وفاعلها هو الذي يسمونه الجسم؛ لكن لا يقتضي قدم شيء بعينه. فإذا قيل: إن رب العالمين لم يزل متكلماً بمشيئته فاعلاً لما يشاء؛ كانَ نوع الفعل لم يزل موجوداً، وقدره وهو الزمان موجوداً؛ لكن أرسطو وأتباعَه غلطوا حيث ظنوا أنه لازمان [إلا] قدر حركة الفلك، وأنه لا حركة فوق الفلك ولا قبله؛ فتعين أن تكون حركته أزلية.

وهذا ضلال منهم عقلاً وشرعاً.

فلا دليل يدل على امتناع حركة فوق الفلك وقبل الفلك، ودليلهم على انشقاق الفلك في غاية الفساد كما قد بسط في موضع آخر، وكذلك قوله: إنه لا بد لكل حركة من محرك غير متحرك، في غاية الفساد كما قد بسط في موضعه.

والمقصود هنا: التنبيه على أن خلاصة ما عند هؤلاء الذين يُقـال إنهم أئمة المعقولات من أئمة الكلام والفلسفة؛ إنما يدل على قول السلف وأهل السنة المتبعين للكتاب والسنة؛ فالأدلة الصحيحة التي عندهم إنما تدل على هذا، ولكن التبس عليهم الحق بالباطل، كما أن أهل الكتاب لبسوا الحق بالباطل، وما عندهم من الحق موافق ما جاء به الرسول الأمي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل؛ لا يخالف ذلك، فالأدلة السمعية التي جاءت بها الأنبياء لا تتناقض؛ وكذلك الأدلة الصحيحة العقلية، ولا تتناقض السمعيات والعقليات، والله أعلم.



فصل

وقد سلك طائفةٌ من أئمة النظار - أهل المعرفة بالكلام والفلسفة - أن يجمعوا بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء، ورأوا أن هذا غاية المعرفة، وسموا الجواب الذي أجابوا به الفلاسفة عن حججهم الجواب الباهر فوافقوا كل واحدة من الطائفتين فأخطأوا وتناقضوا لما جمعوا بين خطأ الطائفتين. فكان قولهم ينقض بعضه بعضاً؛ إذ كان خطأ الطائفتين متناقضاً غاية التناقض.

وأما ما أصابت فيه كل واحدة من الطائفتين؛ فلو جمعوا بينهما لكان ذلك موافقاً للأدلة السمعية التي أخبرت بها الرسل وللأدلة العقلية، كالأدلة التي دلّت عليها الرسل، لكن هؤلاء خرجوا عن موجب الأدلة السمعية والعقلية مع ظنهم نهاية التحقيق، ولهم بذلك أسوة بكل واحدة من الطائفتين؛ فإنها مخالفة لموجب الأدلة السمعية والعقلية، وإنما الحق هو ما تصادقت عليه الأدلة السمعية والعقلية، وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها، مُتَلَقِّين له عن الرسول ﷺ من جهة خبره، ومن جهة تعليمه وبيانه للأدلة العقلية.

مع أن هؤلاء يزعمون أن الرسل لم يبينوا هذه المسألة، كما ذكر ذلك الرازي في أول «المطالب العالية» فزعموا أنهم لم يثبتوا بها خبراً فضلاً عن بيان الأدلة العقلية المصدقة لخبرهم.

وقد تكلمنا على فساد ما ذكره في ذلك في غير هذا الموضع، والمقصود هنا: التنبيه على طريقة هؤلاء الذين سلكوا مسلك الجمع بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء، وزعموا أنهم أصحاب الجواب الباهر، وهذه الطريقة قد ذكرها الرازي في كتبه ورجحها،

وأخذها عنه الأرموي، وذكرها في كتاب «الأربعين» وأخذها عنه القشيري المصري، وهذا القول يشبه مذهب الحرنانيين القائلين بالقدماء الخمسة، الذي نصره محمد بن زكريا الرازي وصنف فيه.

والرازي يقوي هذا المذهب في مجمله وغيره، وإن كان مذهباً متناقضاً كما بين فساده محمد بن زكريا البلخي، وأبو حاتم صاحب «كتاب الزينة» وغيرهما، لكن بين مذهب الحرنانيين وبين مذهب هؤلاء فرق كما سنبينه إن شاء الله.

قال هؤلاء: المتكلمون إنما اقاموا الأدلة على حدوث الأجسام، فإنها هي التي بَيَّنوا أنها لا تخلو من الحوادث وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، لامتناع حوادث دائمة لا ابتداء لها. قالوا: ولم يذكر المتكلمون دليلاً على نفي موجود سوى الأجسام وسوى الصانع، والفلاسفة أثبتوا موجودات غير ذلك، وهي العقول والنفوس. قالوا: والمتكلمون لم يقيموا دليلاً على انتفائها، ودليلهم على الحدوث لم يشملها.

قالوا: والفلاسفة لم يقيموا دليلاً على قدم الأجسام: بل أقاموا الأدلة على أن الرب لم يزل فاعلاً ولم تزل الحركة والزمان موجودين، وعمدتهم أن الأول مستجمع لجميع شروط الفاعلية في الأزل، فيجب اقتران الفعل به.

وقالوا: إنه يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث، ويمتنع أن الرب لم يزل معطلاً عن الفعل، ثم وجد الفعل بلا سبب حادث، ويمتنع أن يصير قادراً بعد أن لم يكن قادراً، ويمتنع أن يصير الفعل ممكناً بعد أن كان ممتنعاً بلا سبب حادث؛ فينتقل من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي.

وقالوا: كل ما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً إن وجد في الأزل لزم وجود الفعل؛ فإنه إنْ لم يوجد بقي متوقفاً على شرط آخر؛ ونحن قلنا: كل ما لا بد منه في كون الفاعل فاعلاً قد وجد في الأزل، وإن قيل: قد وجد كل ما لا بد منه من كون الفاعل فاعلاً، ومع هذا لم يوجد الفعل، ثم وجد بعد ذلك بلا سبب لزم ترجيح وجود الممكن على عدمه بغير مرجح تام: فإن المرجح التام يجب أن يقترن به الرجحان، وإن لم يقترن به الرجحان: فإن كان الفعل ممكن الوجود والعدم؛ والممكن

يفتقر إلى المرجح، فما دام ممكن الوجود والعدم فلا بد له من مرجح؛ وإذا حصل المرجح التام وجب وجوده ولم يبق حينئذ ممكن الوجود والعدم.

قال هؤلاء: فهذا عمدة هؤلاء الفلاسفة. وأصله أن الحادث لا بد له من سبب حادث، وحدوث حادث بدون سبب حادث ممتنع في بداية العقول.

ولهذا لما أجابهم المتكلمون عن هذا بأجوبة متعددة كانت كلها فاسدة، مثل قول بعضهم: المرجح هو العلم، وقول بعضهم هو الإرادة؛ وقول بعضهم: المرجح مجرد كونه قادراً؛ وقول بعضهم: المرجح إمكان الفعل بعد امتناعه: لا امتناعه في الأزل. ونحو ذلك. فقالوا: هذه الأجوبة باطلة لوجهين.

أحدهما: أن جميع ما ذكر إن كان موجوداً في الأزل فقد دخل في القسم الأول. وإن لم يكن موجوداً في الأزل فقد دخل في القسم الثاني؛ وقد قلنا: إن جميع الأمور المعتبرة في التأثير إن كانت أزلية لزم كون الأثر أزلياً، وإن كان بعضها غير أزلي ثم حدث بعد ذلك لزم رجحان وجود الممكن على عدمه بلا مرجح، وحدثت الحوادث بلا محدث؛ فإنه لو أحدث تمام المؤثر به ولم يكن المؤثر تاماً في الأزل: حدث ذلك بلا سبب.

والوجه الثاني: أن نسبة القدرة والإرادة والعلم ونفس الأزل إلى وقت حدوث العالم كنسبته إلى ما قبل ذلك وما بعد ذلك؛ فيمتنع أن تكون هذه هي الموجبة لوجوده في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده.

قال الرازي في كتابه الكبير: والجواب الباهر أن نقول: كانت النفس أزلية وهي متحركة دائماً؛ ثم حصل من تلك الحركات المتعاقبة صفة مخصوصة كانت هي سبب حدوث الأجسام فبهذا ثبت السبب الحادث الموجب لاختصاص ذلك الوقت بحدوث الأجسام فيه، وعلى هذا فالأجسام حادثة وهو موجب أدلة المتكلمة، والفاعل لم يزل فاعلاً لقدم النفس المعلولة له؛ وهو موجب أدلة الفلاسفة. وقد يقولون: مقدار حركتها هو الزمان. فقلنا بموجب قدم نوع الحركة والزمان مع حدوث الأجسام.

فهذا قول هؤلاء المتبعين للطائفتين.

وقد قلنا: إنهم اتبعوا كل طائفة فيما أخطأت فيه، وأما تناقضهم فلأن المتكلمين إنما اعتمدوا في حدوث الأجسام على امتناع حوادث لا أول لها، هذا عمدتهم؛ وإلا فمتى جاز وجود حوادث لا بداية لها أمكن أن يكون قبل كل حادث حادث، فلا يلزم حدوث ما تقوم به الحوادث المتعاقبة، فإن كان هذا الأصل الذي بنى عليه المتكلمون أصلاً صحيحاً ثابتاً، امتنع وجود حركات غير متناهية للنفس وغير النفس، وحينئذ فمَنْ قال بموجب هذا الأصل مع قوله بوجود حوادث لا أول لها في النفس أو غيرها، فقد تناقض. وحقيقة قوله يمتنع وجود حوادث لا أول لها، ويجب وجود حوادث لا أول لها.

وإن كان هذا الأصل باطلاً بطلت أدلتهم على حدوث الأجسام، ولزم جواز وجود حوادث لا أول لها؛ وحينئذ فيجوز قدم نوعها، فالقول بوجوب حدوثها كلها، وأن سبب الحدوث هو حال للنفس؛ تناقض.

وأيضاً فإن النفس عند الفلاسفة يمتنع وجودها بدون الجسم، ويمتنع وجود الحركة فيها إلا مع الجسم، وإنما تكون نفساً إذا كانت مقارنة للجسم، كنفس الإنسان مع بدنه. فنفس الفلك إذا فارقت المادة ـ وهي الهيولى وهي الجسم ـ مثل: مفارقة نفس الإنسان لبدنه بالموت، فقد صارت عندهم عقلاً لا يقبل الحركة.

فما ذكره من تقدير نفس خالية عن الجسم دائمة الحركة لا يقولون به، ولا دليل عليه، فيبقى تقديره تقديراً لم يقل به المنازع، ولا قام عليه دليل؛ ولكن هذا يشبه مذهب الحرنانيين وليس به.

فإن أولئك يقولون: القدماء خمسة: الرب، والنفس، والمادة، والدهر، والفضاء؛ ولكن لا يقولون: إن النفس ما زالت متحركة؛ بل يقولون: إنه حدث لها التفات إلى الهيولى وهي المادة، فأحبتها وعشقتها، ولم يكن الأوْلَى تخليصها منها إلا بأن تذوق وبال هذا التعلق، فصنع العالم، وجعل النفس حاصلة مع الأجسام لتذوق حرارة هذا الاجتماع ووباله، فتشتاق إلى التخلص منه.

ولهذا يقول محمد بن زكريا الرازي: إن هذا العالم ليس فيه لذة أصلاً! بل النفس لا

تزال معذبة حتى تتخلص، وراحتها في الخلاص؛ وكان حاضراً بمجلس بعض الأكابر، فمثل ذلك بما يخرج من دبر الإنسان بغير اختياره من الصوت، وجعل ذلك حاصلاً من ذلك الكبير!.

فقال له الكعبي: دخلت في أمور عظيمة ولم تتخلص، وأنت إنما فررت من حدوث حادث بلا سبب، فيقال لك: فما الموجب لكونها التفتت في ذلك الوقت المعين إلى الهيولى، دون ما قبل ذلك الوقت وما بعده؟ فهذا حادث بلا سبب.

وهذا المذهب اشتمل على أنواع من الفساد: منها: إثبات قديم غير الأول بلا حجة، ومنها: إثبات نفس مجردة عن الجسم، وأن لها حركة بدون الجسم؛ وهذا خلاف مذهب أرسطو وأتباعه، لكن هؤلاء يقولون: نحن نلتزم أن النفس مع تجردها عن الجسم لها حركة، وهذا هو الصحيح؛ لكن يقال: أَثْبَتُّم قدمها وأنها لم تزل غير متحركة ثم تحركت بلا سبب، وهذا فاسد. وأنتم لم تقيموا دليلاً على قدمها؛ بل ولا على وجودها وأنها ليست بجسم.

وكذلك يقال لمن أثبت العقول والنفوس من المتفلسفة وأنها ليست مشاراً إليها: أدلتكم على ذلك ضعيفة كلها؛ بل باطلة. ولهذا صار الطوسي ـ الذي هو أفضل متأخريهم ـ إلى أنه لا دليل على إثباتها.

وأما المتكلمون فإنهم يقولون: نحن نعلم بالاضطرار أن الممكن لا بد أن يكون مشاراً إليه بأنه هنا أو هناك، فإثبات ما لا يشار إليه معلوم الفساد بالضرورة، وقد ذكروا هذا في كتبهم.

وقول الرازي: إنهم لم يقيموا دليلاً على انحصار الممكن في الجسم والعرض ليس كما قال؛ بل قالوا: نحن نعلم بالاضطرار أن الممكن لا بد أن يكون مشاراً إليه، يتميز منه جانب عن جانب.

ثم كثير منهم ـ من هؤلاء ـ ذكر هذا مطلقاً في القديم والحادث، وأصوات قديمة أزلية.

ثم من هؤلاء مَنْ قال: وهي مع ذلك صفة واحدة.

ومنهم مَنْ قال: بل هي متعددة؛ ومن هؤلاء مَنْ قال: إن تلك الأصوات الأزلية: هي الأصوات المسموعة من القراء، أو يسمع من القراء صوتان: الصوت القديم، وصوت محدث.

والصوت القديم قال بعضهم: إنّه حَلَّ في المحدث، وقال بعضهم: ظهر فيه ولم يحل، وقال بعضهم: هو فيه ولا نقول: ظهر ولا حل.

والقائلون بهذا طائفة من أهل الحديث والفقه، والتصوف من أصحاب الشافعي، وأحمد بن حنبل، وغيرهما. وهؤلاء حلولية في الصفات دون الذات، وقد وافقهم طائفة أخرى من السالمية، والصوفية.

وأولئك يقولون بحلول الذات أيضاً في كل شيء، وأنه يتجلى لكل شيء بصورته؛ وقولهم من جنس قول القائلين بأنه بذاته في كل مكان، والقائلين بوحدة الوجود. لكن هم يقولون مع ذلك: إنه على العرش، وإنه يحل في قلوب العارفين بذاته، وإنه في كل شيء؛ كما ذكر ذلك أبو طالب المكي ونحوه.

وأما الأشعرية فعكس هؤلاء، وقولهم يستلزم التعطيل، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه، وكلامه معنى واحد، ومعنى آية الكرسي، وآية الدين، والتوراة، والإنجيل [واحد] وهذا معلوم الفساد بالضرورة. وكذلك الكلمات هي عندهم شيء واحد، فحقيقة قولهم: إنه لا رب ولا قرآن ولا إيمان، فقولهم يستلزم التعطيل.

والسالمية حلولية في الذات والصفات. والقائلون بأن الحروف والأصوات القديمة حلت في الناس: حلولية في الصفات دون الذات.

ومن هؤلاء مَنْ يقول أيضاً: إن صفة العبد التي هي إيمانه قديم، ومن هؤلاء مَنْ عَدَّى ذلك إلى أقواله دون أفعاله، ومنهم مَنْ قال: بل وأفعاله المأمور بها قديمة دون المنهي عنها، ومنهم من توقف في المنهي عنها، ومنهم مَنْ قال: بل جميع أفعال العباد قديمة: الخير والشر؛ لأن ذلك شرع وقَدَر، والشرع والقدر قديم؛ ولم يفرق بين شرع الرب ومشروعه، وبين قدره ومقدوره، وهؤلاء يقولون: أفعال العباد قديمة، ليست هي الحركات بل هي ما تنتجه الحركات؛ كالذي يأتي يوم القيامة، وهو ثواب أعمالهم.

وقد صرح الأئمة ـ أحمد بن حنبل وغيره ـ بأن ذلك كله مخلوق، فهؤلاء أسرفوا في القول بقدم الأفعال لطرد قولهم في الإيمان.

وطائفة أخرى قالوا: إذا كانت هذه الحروف التي هي أصوات مسموعة من العبد قديمة، فكل الحروف المسموعة قديمة؛ فقالوا: كلام الآدميين كله قديم إلا التأليف.

ومنهم مَنْ قال: والأصوات كلها قديمة حتى أصوات البهائم، وحتى ما يخرج من بني آدم.

وقالوا أيضاً: حركات اللسان بالقرآن قديمة، وحركة البنان بكتابة القرآن قديمة.

ومن هؤلاء مَنْ قال: المداد مخلوق، ولكن شكل الحروف قديم، ومنهم مَنْ توقف في المداد، وقال: نسكت عنه وإن كان مخلوقاً، لكن لا يقال: إنه مخلوق.

ومنهم مَنْ قال: بل المداد قديم.

ومن هؤلاء وغيرهم مَنْ قال بأن أرواح العباد قديمة، فصاروا يقولون: روح العبد محدثة، وكلامه قديم، وصفاته القائمة به من إيمانه قديم، وإخوانهم يصرحون بأن أفعاله قديمة، وهذا أعظم مما يوصف به الرب؛ فإنه سبحانه قديم أزلي. وأما أفعاله فحادثة شيئاً بعد شيء، وكذلك كلامه لم يزل متكلماً بمشيئته شيئاً بعد شيء.

وهؤلاء يقولون بقدم روح العبد وبقدم النور ـ نور الشمس، والقمر ونور السراج؛ وكل نور ـ فهؤلاء قولهم بقدم أرواح العباد، والأنوار، ضاهوا فيه قول المجوس، والفلاسفة الصابئين الذين يشبهون المجوس؛ فإن من الصابئين مَنْ يشبه المجوس، كذلك قال الحسن البصري وغيره، قالوا عن الصابئين: إنهم مثل المجوس. وهؤلاء صنف من الصابئين المشركين ليسوا في الصابئين الممدوحين في القرآن.

والمقصود أن قول هؤلاء بقدم أرواح العباد، ونفوسهم التي تفارق أبدانهم؛ من جنس قول الذين قالوا بقدم النفس كما تقدم، لكن هؤلاء يجعلونها من الله؛ إذ كان لا قديم عندهم إلا الله وصفاته، وقولهم بقدم النور من جنس قول المجوس؛ لكن النور أيضاً عندهم من صفات الله.

وهذه الأقوال بقدم روح العبد، أو أقواله، أو أفعاله، أو أصواته، أو قدم نور الشمس والقمر ونحو ذلك، كلها فروع على ذلك الأصل، فإن السلف قالوا: القرآن كلام الله غير مخلوق.

وظن طائفة أن مقصودهم أنه قديم لم يزل، والقرآن حروف وأصوات فيكون قديماً؛ وهذا المسموع هو القرآن وليس إلا أصوات العباد بالقرآن فتكون قديمة، ثم احتاجوا عند البحث إلى طرد أقوالهم.

وكذلك في الإيمان لم يقل قط أحد من السلف ـ لا أحمد بن حنبل ولا غيره ـ إن شيئاً من صفات العباد غير مخلوق ولا قديم، ولا قالوا عن القرآن قديم، لكن أنكروا على مَنْ أطلق القول على لفظ القرآن أو الإيمان بأنه مخلوق؛ فجاء هؤلاء ففهموا من كونه غير مخلوق أنه قديم، وظنوا أنه إذا أنكر على من أطلق القول بأنه مخلوق يجيز أن يقال إنه غير مخلوق، وإنه قديم، فقالوا: لفظ العبد وصوته قديم، وإيمانه قديم.

ثم طردوا أقوالهم إلى ما ذكرناه، وهذه الأمور قد بسط القولُ فيها في مواضع في عدة مسائل، سأل عنها السائلون، وأجيبوا في ذلك بأجوبة مبسوطة ليس هذا موضعها؛ إذ المقصود: التنبيه على ما يحدث عن الأصل المبتدع.

وأصل هذا كله حجة الجهمية على حدوث الأجسام: بأنّ ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فما يقوم به الكلام باختياره أو بمشيئته، ولم يزل كذلك، يجب أن يكون حادثاً؛ فلزمهم نفي كلام الرب وفعله، بل وتعطيل ذاته، ثم آل الأمر إلى جعل المخلوق قديماً، وتعطيل صفات الرب القديمة؛ بل وذاته، والله أعلم.

وأصحاب هذا الأصل القائلون بالجوهر الفرد يقولون: إن نفس الأعيان التي في بدن الإنسان وغيره هي متقدمة الوجود، لا يعلم حدوثها إلا بالدليل، وهو الدليل على حدوث الأجسام، وإنها لم تخل من الأعراض، ويقولون: المعلوم بالمشاهدة حدوث التأليف فقط، كما يقوله أولئك في كلام العبد، وإن المحدث هو تأليف الحروف فقط.

والقائلون بوحدة الوجود يقولون نفس وجود العبد هو نفس وجود الرب.

وكل هذه الأقوال قد باشَرْتُ أصحابها ـ وهم من أعيان الناس ـ وجرى بيني

وبينهم في ذلك ما يطول وَصْفُـه، وهدى الله ما شاء الله من الخلق، فانظر كيف اضطرب الناس في أنفسهم التي قيل لهم: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [1].

والمتفلسفة يقولون: مادة بدن الإنسان وسائر المواد قديمة أزلية، وهذه الأقوال فيها مضاهـاة لقول فرعون من بعض الوجوه، وأصحاب الوحدة يصرحون بتعظيم فرعون، وأنه صدق في قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [2]، ففي تثنية الله لقصة فرعون في القرآن عبرة؛ فإن الناس محتاجون إلى الاعتبار بها، كما قال: ﴿فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين﴾ [3].

★ ★ ★

---

(١) سورة الذاريات، آية: ٢١.

(٢) سورة النازعات، آية: ٢٤.

(٣) سورة الزخرف، آية: ٥٦.

فصـل

وأما **حجتهم الثانية**: وهي العمدة عند عامتهم، فتقريرها: لو كان مخلوقاً لكان إمّا أن يخلقه في نفسه، أو في غيره، أو لا في محلّ.

والأول يلزم أن يكون محلاً للحوادث، وهو باطل.

والثاني يلزم أن يكون صفة لذلك المحل الذي قامت به الصفة؛ لأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فإذا قام بمحل علم أو حياة، أو قدرة أو كلام، أو غير ذلك؛ كان ذلك المحل هو الموصوف بأنه حي عالم قادر متكلم، كما يوصف بأنه متحرك إذا قامت به الحركة، أو أنه أسود وأبيض إذا قام به السواد والبياض، ونحو ذلك.

وأما قيامه لا في محل فممتنع؛ لأنه صفة.

ومعنى هذه الحجة أيضاً صحيحة، وهي إنما تدلّ على مذهب السلف فقط، وهي تدل على فساد قول الأشعرية، كما تدل على فساد قول المعتزلة وعلى فساد قول الجهمية مطلقاً؛ فإن جمهور المعتزلة، والجهمية اختاروا من هذه الأقسام: أنه يخلقه في محل، وقالوا: إن الله لما كلم موسى خلق صوتاً في الشجرة، فكان ذلك الصوت المخلوق من الشجرة هو كلامه.

وهذا مما كَفَّرَ به أئمة السنة مَنْ قال بهذا، وقالوا: هو يتضمن أن الشجرة هي التي قالت: ﴿أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾[1]؛ لأن الكلام كلام مَنْ قام به الكلام.

---

(١) سورة طه، آية: ١٤.

هذا هو المعقول في نظر جميع الخلق، لا سيما وقد قام الدليل على أن الله أنطق كل ناطق: كما أنطق الله الجلود يوم القيامة، وقالوا: ﴿أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء﴾ (١)، فيكون كل كلام في الوجود مخلوقاً له في محل.

فلو كان ما يخلقه في غيره كلاماً للزم أن يكون كل كلام في الوجود - حتى الكفر، والفسوق، والكذب - كلاماً له - تعالى عن ذلك - وهذا لازم الجهمية المجبرة؛ فإنهم يقولون: إن الله خالق أفعال العباد وأقوالهم، والعبد عندهم لا يفعل شيئاً، ولا قدرة له مؤثرة في الفعل؛ ولهذا قال بعض شيوخهم من القائلين بوحدة الوجود:

وكل كلام في الوجود كلامه ... سواء علينا نثره ونظامه

وأما المعتزلة فلا يقولون: إن الله خالق أفعال العباد، لكن الحجة تلزمهم بذلك. وقد اعترف حذاقهم كأبي الحسين البصري: أن الفعل لا يوجد إلا بداعٍ يدعو الفاعل، وأنه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل، وقال: إن الداعي الذي في العبد مخلوق لله، وهذا تصريح بمذهب أهل السنة وإن لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد.

فإذا قال: إن الله خلق الداعي والقدرة وخلقها يستلزم خلق الفعل، فقد سلم المسألة.

ولما كان هذا مستقراً في نفوس عامة الخلق قال سليمان بن داود الهاشمي الإمام - نظير أحمد بن حنبل - الذي قال فيه الشافعي: ما خلفت ببغداد أعقل من رجلين: أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي، قال: مَنْ قال: إن القرآن مخلوق لزم أن يكون قول فرعون كلام الله؛ فإن الله خلق في فرعون قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ (٢)؛ وعندهم أن الله خلق في الشجرة: ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾ (٣)؛ فإذا كان كلامه لكونه خلقه فالآخر أيضاً كلامه.

---

(١) سورة فصلت، آية: ٢١.

(٢) سورة النازعات، آية: ٢٤.

(٣) سورة طه، آية: ١٤.

والأشعرية، وغيرهم من أهل السنة أبطلوا قول المعتزلة والجهمية بأنه خلقه في غيره، بأن قالوا: ما خلقه الله في غيره من الأعراض كان صفة لذلك وعاد حكمه على ذلك المحل، لم يكن صفة لله كما تقدم.

وهذه حجة جيدة مستقيمة، لكن الأشعرية لم يطردوها، فتسلط عليهم المعتزلة بأنهم يصفونه بأنه خالق ورازق،ومُحْيٍ ومميت، عادل محسن، من غير أن يقوم به شيء من هذه المعاني؛ بل يقوم بغيره؛ فإن الخلق عندهم هو المخلوق، والإحياء هو وجود الحياة في الحي من غير فعل يقوم بالرب، فقد جعلوه محيياً بوجود الحياة في غيره، وكذلك جعلوه مميتاً، وهذه مما عارضهم بها المعتزلة ولم يجيبوا عنها بجواب صحيح.

ولكن السلف والجمهور يقولون: بأن الفعل يقوم به أيضاً، وهذه القاعدة حجة لهم على الفريقين، والفريقان يقسمون الصفات إلى: ذاتية، وفعلية. أو ذاتية، ومعنوية، وفعلية. وهو مغلطة؛ فإنه لا يقوم به عندهم فعل، ولا يكون له عندهم صفة فعلية، وإذا قالوا بموجب ما خلقه في غيره لزمهم أن يقولوا: هو متحرك، وأسود، وأبيض، وطويل، وقصير، وحلو، ومر، وحامض، وغير ذلك من الصفات التي يخلقها في غيره.

ثم هم متناقضون، فهؤلاء يصفونه بالكلام الذي يخلقه في غيره، وأولئك يصفونه بكل مخلوق في غيره، فعلم أنه لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلقه في غيره؛ وهذا حقيقة الصفة؛ فإن كل موصوف لا يوصف إلا بما قام به، لا بما هو مباين له، صفة لغيره. وإن نفوا مع ذلك قيام الصفات به لزمهم أن لا يكون له صفة، لا ذاتية، ولا فعلية.

وإن قالوا: إنما سمينا الفعل صفة لأنه يوصَف بالفعل، فيقال: خالق، ورازق، قيل: هذا لا يصح أن يقوله أحد من الصفاتية؛ فإن الصفة عندهم قائمة بالموصوف ليست مجرد قول الواصف. وإن قاله مَنْ يقول إن الصفة هي الوصف، وهي مجرد قول الواصف، فالواصف إن لم يكن قوله مطابقاً كان كاذباً، ولهذا إنما يجيء الوصف في القرآن مستعملاً في الكذب بأنه وصف يقوم بالواصف، من غير أن يقوم بالموصوف

شيء، كقوله سبحانه: ﴿سيجزيهم وصفهم﴾[1] ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب: هذا حلال وهذا حرام؛ لتفتروا على الله الكذب﴾[2]، ﴿ويجعلون لله ما يكرهون وتصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى﴾[3]، ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾[4].

وقد جاء مستعملاً في الصدق فيما أخرجاه في الصحيحين: عن عائشة: أن رجلاً كان يكثر قراءة ﴿قل هو الله أحد﴾ فقال النبي ﷺ: **«سلوه لم يفعل ذلك؟» فقال** لأنها صفة الرحمن، فأنا أحبها، فقال النبي ﷺ: **«أخبروه أن الله يحبه»**[5].

فمن وصف موصوفاً بأمر ليس هو متصفاً به كان كاذباً؛ فمن وصف الله بأنه خالق، ورازق، وعالم، وقادر، وقال مع ذلك: إنه نفسه ليس متصفاً بعلم وقدرة، أو ليس متصفاً بفعل هو الخلق والإحياء، كان قد وصفه بأمر، وهو يقول: ليس متصفاً به؛ فيكون قد كذب نفسه فيما وصف به ربه، وجمع بين النقيضين، فقال: هو متصف بهذا، ليس متصفاً بهذا.

وهذا حقيقة أقوال النفاة، فإنهم يثبتون أموراً هي حق ويقولون ما يستلزم نفيها، فيجمعون بين النقيضين، ويظهر في أقوالهم التناقض.

وحقيقة قولهم: إنه موجود ليس بموجود، عالم ليس بعالم، حي ليس بحي؛ ولهذا كان غلاتهم يمتنعون عن الإثبات والنفي معاً؛ فلا يصفونه لا بإثبات، ولا بنفي، كما قد بسط في غير هذا الموضع. ومعلوم أن خُلُوَّه عن النفي والإثبات باطل أيضاً؛ فإن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والمقصود هنا أن هذه المقدمة الصحيحة: أنه لو خلقه في محل لكان صفة لذلك

---

(١) سورة الأنعام، آية: ١٣٩.

(٢) سورة النحل، آية: ١١٦.

(٣) سورة النحل، آية: ٦٢.

(٤) سورة الصافات، آية: ١٨٠.

(٥) أخرجه البخاري في التوحيد باب ١. ومسلم في صلاة المسافرين حديث ٢٦٣. والنسائي في الافتتاح باب ٦٩.

المحل؛ هي مقدمة صحيحة، والسلف وأتباعهم أهل السنة، والجمهور: يقولون بها؛ وأما المعتزلة والأشعرية فيتناقضون فيها كما تقدم.

وأما القسم الثالث، وهو أنه لو خلقه قائماً بنفسه لكان ذلك ممتنعاً لأنه صفة، والصفة لا تقوم بنفسها، وهذا معلوم بالضرورة. وقد حُكِيَ عن بعض المعتزلة: أنه يخلق حبالاً في محل. والبصريون - وهم أجل وأفضل من البغداديين - يقولون: إنه يخلق إرادة لا في محل، فقد يناقضون هذه الحجة.

وأما القسم الأول: وهو أنه لو خلقه في نفسه لكان محلاً للحوادث فالتحقيق أن يقال: لو خلقه في نفسه لكان محلاً للمخلوق، وهو لا يكون محلاً للمخلوق.

وإذا قالوا: نحن نسمي كل حادث مخلوقاً، فهذا محل نزاع، فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف الكلام، كالهشامية، والكرامية، وأبي معاذ التومني وغيرهم؛ لا يقولون: كل حادث مخلوق، ويقولون: الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته، ومنه خلقه للمخلوقات؛ وإلى ما يقوم بائناً عنه؛ وهذا هو المخلوق؛ لأن المخلوق لا بد له من خلق؛ والخلق القائم بذاته، لا يفتقر إلى خلق، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته.

والقدرة في القرآن متعلقة بهذا الفعل لا بالمفعول المجرد عن الفعل، كقوله: ﴿أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى﴾ (1)

وقوله: ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم﴾ (2).

وقوله: ﴿بلى قادرين على أن نسوي بنانه﴾ (3).

وقوله: ﴿أوَلَيْسَ الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾ (4)

---

(1) سورة القيامة، آية: ٤٠.

(2) سورة الأنعام، آية: ٦٥.

(3) سورة القيامة، آية: ٤.

(4) سورة يس، آية: ٨١.

وعلى هذا فهذه الحجة يكفي فيها أن يقال: لو خلقه لكان إما أن يخلقه في محل فيكون صفة له، أو يخلقه قائماً بنفسه، وكلاهما ممتنع. ولا يذكر فيها: إما أن يخلقه في نفسه؛ لأن كونه مخلوقاً يقتضي أن له خلقاً، والخلق القائم به لو كان مخلوقاً لكان له خلق، فيلزم أن يكون كل خلق مخلوقاً؛ فيكون الخلق مخلوقاً بلا خلق وهذا ممتنع.

وهذا يستقيم على أصل السلف، وأهل السنة، والجمهور: الذين يقولون لا يكون المخلوق مخلوقاً إلا بخلق. وأما من قال: يكون مخلوقاً بلا خلق والخلق هو نفس المخلوق لا غيره. فيقال على أصله: إما أن يخلقه في نفسه ويكون المخلوق نفس الخلق، وهو معنى كونه حادثاً، ويعود الأمر إلى أنه إذا أحدثه فإما أن يحدثه في نفسه، أو خارجاً عن نفسه، وقد تبين كيف تصاغ هذه الحجة على أصول هؤلاء وأصول هؤلاء.

فإذا احتج بها على قول السلف والجمهور فلها صورتان: إن شئت أن تقول: إما أن يخلقه قائماً بنفسه أو بغيره، ولا تقل في نفسه؛ لكون المخلوق لا يكون في نفسه. وإن شئت أن تدخله في التقسيم وتقول: وإما أن يخلقه في نفسه، ثم تقول: وهذا ممتنع؛ لأن المخلوق لا بد له من خلق، فلو خلقه في نفسه لافتقر إلى خلق، وكان ما حدث في نفسه مخلوقاً مفتقراً إلى خلق، فيكون خلقه له أيضاً مفتقراً إلى خلق، وهلم جرا... وإذا كان كل خلق مخلوقاً لم يبق خلق إلا مخلوق، وإذا لم يبق خلق إلا مخلوق لزم وجود المخلوق بلا خلق، إذ ليس لنا خلق غير مخلوق.

وإن قيل: فقد يخلقه في نفسه بخلق، وذلك الخلق يحصل بلا خلق آخر، بل بمجرد القدرة والإرادة، كما يقول مَنْ يقول: إنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وتكلمه فعل يحصل بقدرته ومشيئته، فنحن نقول: ذلك الفعل هو الخلق.

فيقال لهم: فعلى هذا صار في التقسيم حادث يقوم بنفسه ليس بمخلوق؛ وعلى هذا التقدير فيمكن أن يقال في القرآن: إنه حادث أو محدث وليس بمخلوق، فإن كان الحق هو القسم الأول لم يلزم إذا لم يكن مخلوقاً أن يكون قديماً؛ بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق، فلا يلزم من نفي كونه مخلوقاً أن يكون قديماً فلا تدل الحجة على قول الكلابية.

وتلخيص ذلك أنه إما أن يقال: الحدوث أعم من الخلق، فقد يكون الشيء حادثاً في نفسه وليس مخلوقاً؛ أو يقال: كل حادث فهو مخلوق، بناء على أنه لا يقوم بذاته حادث؛ أو بناء على أن ما قام بنفسه إذا كان حادثاً فهو مخلوق، فإذا كان الحق هو القسم الأول لم يلزم إذا لم يكن مخلوقاً أن يكون قديماً، بل قد يكون حادثاً وليس بمخلوق.

وإن كان الحق غير الأول، فحينئذ إذا قيل: لا يخلقه في نفسه لم تكن الحجة عليه إلا إبطال قيام الحوادث به، ولكن إذا أريد أن يدل على أنه ليس بمخلوق في نفسه ـ وإن كان حادثاً بنفسه ـ فإنه يستدل على ذلك بأنه لو كان مخلوقاً لكان له خلق، والخلق نفسه ليس مخلوقاً بل حادث؛ لأنه لو كان مخلوقاً لكان كل خلق مخلوقاً، فيكون المخلوق بلا خلق وهو جمع بين النقيضين، فتعين أن يكون الخلق حادثاً غير مخلوق.

وعلى هذا التقدير فلا يلزم إذا كان غير مخلوق أن يكون قديماً، وإنما أريد الاستدلال على أنه لم يخلقه في نفسه، سواء قيل: إنه تحل فيه الحوادث أو لا تحل، وهو أحسن؛ فيكون استدلالاً بذلك من غير التزام هذا القول.

فيقال: لا يخلو إما أن تقوم به الحوادث، وإما أن لا تقوم، فإن لم تقم امتنع أن يخلقه في نفسه؛ لأنه حينئذ يكون حادثاً فتقوم به الحوادث، وإن كانت تقوم به الحوادث فتلك الحوادث تحصل بقدرته ومشيئته، ولا تكون كلها مخلوقة لأن المخلوق لا بد له من خلق والخلق منها؛ فلو كان الخلق مخلوقاً بخلقلزم أن يكون كل خلق مخلوقاً، فيكون المخلوق حاصلاً بلا خلق، وقد قيل: إن المخلوق لا بد له من خلق.

وإذا كان لا يجب فيما قـامبذاته أن يكون مخلوقاً، فلو أحدثه في ذاته لم يلزم أن يكون مخلوقاً؛ بل يمتنع أن يكون مخلوقاً؛ لأن المخلوق هو ما له خلق قائم بذات الرب مباين للمخلوق، وهو إذا تكلم به بمشيئته وقدرته كان الكلام اسماً يتناول التكلم به، ونفس الحروف، وذلك التكلم حاصل بقدرته ومشيئته لم يحصل بخلق؛ فإن الخلق

يحصل أيضاً بقدرته ومشيئته، وهو يخلق الأشياء بكلامه؛ فمحال أن يكون لكلامه خلق أقرب إليه من كلامه.

وقد قيل: إن خلقه للأشياء هو نفس تكلمه بِكُنْ فيكون، هذا هو الخلق، والخلق لا يحصل بخلق بل المخلوق يحصل بالخلق؛ ومن الأشياء ما يخلقه مع تكلم بفعل يفعله أيضاً؛ فقد تبين على كل تقدير أن كلامه إذا أحدثه في ذاته لم يكن مخلوقاً، من غير أن يلزم أنه لا تقوم به الحوادث.

وإذا بنينا على ذلك فلفظ الحوادث مجمل يراد به أنه لا يقوم به جنس له نوع لم يحصل منه شيء قبل ذلك، ويراد به أنه لا يقوم به لا نوع ولا فرد من أفراد الحوادث، فإذا أريد الثاني، فالسلف وأئمة السنة والحديث وكثير من طوائف الكلام على خلافه.

وإن أريد الأول فالنزاع فيه مع الكرامية ونحوهم، فمن يقول: إنه حدث له من الصفات بذاته ما لم يكن حدث، صار يتكلم بمشيئته بعد أن لم يكن، وصار مريداً للفعل بعد أن لم يكن، والكلام والإرادة الذي قالت المعتزلة: يحدث بائناً عنه، قالوا هم: يحدث في ذاته والكلابية قالوا: ذلك قديم يحصل بغير مشيئته وقدرته، وهؤلاء قالوا: بل هو حادث النوع يحصل بقدرته ومشيئته القديمة، فمشيئته القديمة عندهم مع القدرة أوجبت ما يقوم بذاته. فهؤلاء يقولون: إنه أحدث في ذاته نوع الكلام ولم يكن له قبل ذلك كلام وليس هذا مذهب السلف، بل مذهب السلف: أنه لم يزل متكلماً.

فَتَبَيَّنَ أَنَّ خَلْقَهُ للكلام مطلقاً في ذاته محال من جهة أن المخلوق لا يقوم بذاته، ومن جهة أنه يلزم أنه صار متكلماً بعد أن لم يكن وهذا غير قولهم لا تقوم به الحوادث.

فصار هنا لإبطال هذا القول ثلاثة مسالك: مسلك الكلابية، ومسلك الكرامية، ومسلك السلف؛ فلهذا كان هذا القسم مما ذكره عبدالعزيز بن يحيى الكناني في «الحيدة» وأبطله من غير أن يلتزم خلاف السلف، وقد كتبت ألفاظه وشرحتها في غير هذا الموضع.

والمقصود هنا أنه يمكن إبطال كونه خلقه في نفسه من غير التزام قول الكلابية ولا الكرامية؛ فإنه قد تبين أن ما قام بذاته يمتنع أن يكون مخلوقاً؛ إذ كان حاصلاً بمشيئته وقدرته، والمخلوق لا بد له من خلق، ونفس تكلمه بمشيئته وقدرته ليس خلقاً له، بل بذلك التكلم يخلق غيره، والخلق لا يكون خلقاً لنفسه.

ويدل على بطلان قول الكلابية: أن الكلام لا يكون إلا بمشيئته وقدرته، وهم يقولون: يتكلم بلا مشيئته ولا قدرته.

وأما الكرامية فيقولون: صار متكلماً بعد أن لم يكن؛ فيلزم انتفاء صفة الكمال عنه، ويلزم حدوث الحادث بلا سبب. ويلزم أن ذاته صارت محلاً لنوع الحوادث بعد أن لم تكن كذلك، كما تقوله الكرامية وهذا باطل. وهو الذي أبطله السلف بأن ما يقوم به من نوع الكلام والإرادة والفعل: إمَّا أن يكون صفة كمال، أو صفة نقص، فإن كان كمالاً فلم يزل ناقصاً حتى تجدد له ذلك الكمال، وإن كان نقصاً فقد نقص بعد الكمال.

وهذه الحجة لا تبطل قيام نوع الإرادة والكلام شيئاً بعد شيء؛ فإن ذلك إنما يتضمن حدوث أفراد الإرادة والكلام لا حدوث النوع، والنوع ما زال قديماً، وما زال متصفاً بالكلام والإرادة وذلك صفة كمال، فلم يزل متصفاً بالكمال ولا يزال، بخلاف ما إذا قيل: صار مريداً ومتكلماً بعد أن لم يكن.

وإذا قيل في ذلك: الفرد من أفراد الإرادة، والكلام، والفعل: هل هو كمال أو نقص؟ قيل: هو كمال وقت وجوده ونقص قبل وجوده، مثل مناداته لموسى كانت كمالاً لما جاء موسى، ولو ناداه قبل ذلك لكان نقصاً والله منزه عنه؛ ولأن أفراد الحوادث يمتنع قدمها، وما امتنع قدمه لم يكن عدمه في القدم نقصاً.

بل النقص المنفي لا بد أن يكون عدم ما يمكن وجوده، بل عدم ما يمكن وجوده ويكون وجوده خيراً من عدمه؛ فلا يكون عدم الشيء نقصاً إلا بهذين الشرطين: بأن يكون عدمه ممكناً، ويكون وجوده خيراً من عدمه، فإذا كان عدمه ممتنعاً: كعدم

الشريك والولد، فهذا مدح وصفة كمال، وإذا كان عدمه ممكناً فالأَوْلى عدمه: كالأشياء التي لم يخلقها، فإنه كان أن لا يخلقها أكمل من أن يخلقها، كما أن ما خلقه كان أن يخلقه أكمل من أن لا يخلقه.

وحينئذ فما وجد من الحوادث في ذاته أو بائناً عنه كان وجوده وقت وجوده هو الكمال، وعدمه وقت عدمه هو الكمال، وكان عدمه وقت وجوده، أو وجوده وقت عدمه نقصاً يُنَزَّه اللهُ عنه سبحانه وتعالى. فقد تبين الفرق بين نوع الحوادث وأعيانها، وأن النوع لو كان حادثاً بذاته بعد أنْ لم يكن لزم كماله بعد نقصه، أو نقصه بعد كماله.

وأيضاً، فالحادث لا بد له من سبب، والأفراد يمكن حدوثها؛ لأن قبلها أموراً أخرى تصلح أن تكون سبباً، أما إذا قدر عدم النوع كله ثم حدث، لزم أن يحدث النوع بلا سبب يقتضي حدوثه وهو ممتنع.

وأيضاً فهذا النوع، إما أن يقال: كان قادراً عليه فيما لم يزل؛ أو صار قادراً بعد أن لم يكن فإن كان قادراً عليه أمكن وجوده؛ فلا يمتنع وجوده، فلا يجوز الجزم بعدمه. وإن لم يكن قادراً لزم حدوث القدرة بلا سبب، وانتقال القدرة والامتناع إلى الإمكان بلا سبب، وهذا بخلاف الأفراد؛ فإن ذلك كان ممتنعاً حتى يحصل ما يصير به ممكناً؛ أو كان ممكناً، ولكن الحكمة اقتضت وجوده بعد تلك الأمور. وأما النوع إذا قيل بحدوثه لم يختص بوقت؛ إذ العدم المحض لا يعقل فيه وقت يميزه عن وقت.

وأيضاً فكذلك النوع ممكن له لوجوده وهو لا يتوقف على شيء غيره، لا منه ولا من غيره، وما كان ممكناً لم يتوقف إلا على ذاته لزم وجوده بوجود ذاته، كحياته، وعلمه، وقدرته، وغير ذلك من صفاته، فدل ذلك على وجوب قدم نوع هذه الصفات ولزوم النوع لذاته، وإن قيل بحدوث الأفراد.

وعلى هذا فيقال: لا تقوم بذاته الصفات الحادثة، أي: لا يقوم به نوع من أنواع الصفات الحادثة، بمعنى أن الكلام صفة والإرادة صفة؛ ولا تحدث له هذه الصفات ولا نوع من أنواع هذه الصفات؛ بل لم يزل متكلماً مريداً، وإن حدثت أفراد كل

صفة. أي: إرادة هذا الحادث المعين وهذا الشخص المعين؛ فنفس الصفة لم تزل موجودة.

وعلى هذا يقال: لو خلق في ذاته الكلام ولو أحدث في ذاته الكلام، ولو كان كلامه حادثاً أو محدثاً؛ فإن نفس الكلام: أي هذه الصفة ونوعها ليس بحادث ولا محدث، ولا مخلوق. وأما الكلام المعين كالقرآن فليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجاً عن ذاته؛ بل تكلم بمشيئته وقدرته وهو حادث في ذاته.

وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين: أَصَحُّهما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[1].

وقال النبي ﷺ: «**إن الله يحدث من أمره ما شاء وإن مما أحدث أن لا تَكَلَّمُوا في الصلاة**»[2] وقد بوب البخاري في صحيحه لهذا باباً دل عليه الكتاب والسنة.

وهذا بخلاف المخلوق؛ فإنه ليس في عقل ولا شرع ولا لغة: أن الإنسان يسمي ما قام به من الأفعال والأقوال خلقاً له، ويقول: أنا خلقت ذلك، بل يقول: أنا فعلت وتكلمت وقد يقول: أنا أحدثت هذه الأقوال والأفعال، كما قال النبي ﷺ: «**إياكم ومحدثات الأمور! فإن كل بدعة ضلالة**»[3].

وقال: «**المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، من أحدث فيها حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين**».

وإن كان مقصوده «بالإحداث» هنا أخص من معنى الإحداث بمعنى الفعل، وإنما مقصوده من أحدث فيها بدعة تخالف ما قد سن وشرع، ويقال للجرائم: الأحداث،

---

(١) سورة الأنبياء، آية: ٢.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم في الجمعة حديث ٤٣. وأبو داود في السنة باب ٥. والنسائي في صلاة العيدين باب ٢٢. وابن ماجة في المقدمة باب ٧. والدارمي في المقدمة باب ١٦، ٢٣. والإمام أحمد بن حنبل ٣/٣١٠، ٣٧١، ٤/١٢٦، ١٢٧.

ولفظ الإحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك. ومنه قوله: «**إن الله يحدث من أمره ما شاء**»[1] ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾[2] ولا يسمون مخلوقاً إلا ما كان بائناً عنه كقوله: ﴿وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾[3] وإذا قالوا عن كلام **المتكلم**: إنه مخلوق ويختلق **فمرادهم** أنه مكذوب مفترى كقوله: ﴿وتخلقون إفكاً﴾[4]

★ ★ ★

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة الأنبياء، آية: ٢.

(٣) سورة المائدة، آية: ١١٠.

(٤) سورة العنكبوت، آية: ١٧.

فصل

وما احتج به الفلاسفة والمتكلمون في مسألة حدوث العالم إنما يدل على مذهب السلف والأئمة.

أما الفلاسفة فحجتهم إنما تدل على أنه لم يزل فاعلاً، كما أن حجة الأشعرية إنما تدل على أنه لم يزل متكلماً، وكل من الفريقين احتج على قدم العين بأدلة لا تقتضي ذلك.

وأما المتكلمون فعمدتهم أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو ما لم يسبق الحوادث فهو حادث، وكل من هاتين القضيتين هي صحيحة باعتبار، وتدل على الحق؛ فما لم يسبق الحوادث التي لها أول فهو حادث، وهذا معلوم بصريح العقل واتفاق العقلاء، فكل ما علم أنه كان بعد حادث له ابتداء، أو مع حادث له ابتداء: فهو أيضاً حادث له ابتداء بالضرورة.

وكذلك ما لم يخل من هذه الحوادث.

وأيضاً فما لم يخل من الحوادث مع حاجته إليها فهو حادث. وما لم يخل من حوادث يحدثها فيه غيره فهو حادث، بل ما احتاج إلى الحوادث مطلقاً فهو حادث، وما قامت به حوادث من غيره فهو حادث، وما كان محتاجاً إلى غيره فهو حادث، وما قامت به الحوادث فهو حادث.

وهذا يبطل قول المتفلسفة القائلين بقدم الفلك كأرسطو وأتباعه؛ فإن أرسطو يقول: إنه محتاج إلى العلة الأولى للتشبه بها، وبرقلس وابن سينا ونحوهما يقولون: إنه معلول له، أي موجب له، والأول علة فاعلة له؛ فالجميع يقولون: إنه محتاج إلى غيره مع قيام الحوادث به؛ وإنه لم يخل منها. ويقولون: هو قديم؛ وهذا قول باطل.

ويقول ابن سينا: إنه ممكن يقبل الوجود والعدم مع قيام الحوادث به، وهو قديم أزلي، وهذا باطل؛ فإن كونه محتاجاً إلى غيره يمنع أن يكون واجب الوجود بنفسه، فإن واجب الوجود بنفسه لا يكون محتاجاً إلى غيره، وإن لم يكن واجباً بنفسه كان ممكناً يقبل الوجود والعدم، وحينئذ فيكون محدثاً من وجوه:

منها: أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا محدثاً، وأما القديم الذي يمتنع عدمه فلا يقبل الوجود والعدم.

ومنها: أنه إذا كان مع حاجته تحله الحوادث من غيره دل على أن غيره متصرف فيه قاهر له، تحدث فيه الحوادث ولا يمكنه دفعها عن نفسه، وما كان مقهوراً مع غيره لم يكن موجوداً بنفسه، ولا مستغنياً بنفسه، ولا عزيزاً ولا مستقلاً بنفسه؛ وما كان كذلك لم يكن إلا مصنوعاً مربوباً فيكون محدثاً.

وأيضاً فإذا لم يخل من الحوادث التي يحدثها فيه غيره ولم يسبقها؛ بل كانت لازمة له دل على أنه في جميع أوقاته مقهوراً مع الغير متصرفاً له؛ يدل على أنه مفتقر إليه دائماً، وهذا يبطل قول المتكلمين الذين يقولون: إنما يفتقر إليه حال حدوثه فقط. كما يبطل قول المتفلسفة الذين يقولون: يفتقر إليه في دوامه مع قِدَمِهِ وعدم حدوثه.

والتحقيق: أنه محدث يفتقر إليه حال الحدوث وحال البقاء. وكونه محلاً للحوادث من غيره، أو محلاً للحوادث مع حاجته؛ يدل على أنه محدث. وأما كونه محلاً لحوادث يحدثها هو فهذا لا يستلزم لا حاجته ولا حدوثه؛ ولهذا كان الصحابة يذكرون أن حدوث الحوادث في العالم يدل على أنه مربوب؛ كما قد ذكرنا هذا في موضع آخر والمربوب محدث، وكل ما سوى الله تحدث فيه الحوادث من غيره وهو محتاج إلى غيره فكل فلك فإنه يحركه غيره فتحدث فيه الحركة من غيره فالفلك المحيط يحركها كلها. وهو متحرك بخلاف حركته فتحدث فيه مناسبة حادثة بغير اختياره وهي مستقلة بحركتها لا تحتاج فيها إليه؛ فامتنع أن يكون رباً لها، والشمس والقمر والكواكب يحركها غيرها فكلها مسخرات بأمره.



فصل

وقد ذكرنا أصلين:

أحدهما: أن ما يحتجون به من الحجج السمعية والعقلية على مذاهبهم إنما يدل على قول السلف وما جاء به الكتاب والسنة، لا يدل على ما ابتدعوه وخالفوا به الكتاب والسنة.

الثاني: أن ما احتجوا به يدل على نقيض مقصودهم وعلى فساد قولهم، وهذا نوع آخر؛ فإن كونه يدل على قول لم يقولوه نوع، وكونه يدل على نقيض قولهم وفساد قولهم نوع آخر. وهذا موجود في حجج المتفلسفة والمتكلمة.

أما المتفلسفة فمثل حججهم على قدم العالم أو شيء منه؛ فإنهم احتجوا بأنواع العلل الأربعة: الفاعلية، والغائية، والمادية، والصورية، وعمدتهم: الفاعلية، وهو: أن يمتنع أنه يصير فاعلاً بعد أن لم يكن؛ فيجب أنه ما زال فاعلاً، وهذه أعظم عمدة متأخريهم كابن سينا وأمثاله، وهي أظنها منقولة عن برقلس.

وأما أرسطو وأتباعه فهم لا يحتجون بها؛ إذ ليس هو عندهم فاعلاً، وإنما احتجوا بوجوب قدم الزمان والحركة وهي الصورية، وبوجوب قدم المادة؛ لأن كل محدث مسبوق بالإمكان فلا بد له من محل، فكل حادث تقبله مادة يقبله؛ وأما العلة الغائية فمن جنس الفاعلية فيقال لهم: هذه الحجج: إنما تدل على مذهب السلف والأئمة كما تقدم، وهي تدل على بطلان قولهم.

وأما قدم الفاعلية وهو: أنه ما زال فاعلاً، فيقال: هذا لفظ مجمل؛ فأنتم تريدون

بالفاعل أن مفعوله مقارن له في الزمان، وإذا كان فاعلاً بهذا الاعتبار وجب مقارنة مفعوله له فلا يتأخر فعله، فهذه عمدتكم، والفاعل عند عامة العقلاء وعند سلفكم، وعندكم أيضاً ـ في غير هذا الموضع ـ هو الذي يفعل شيئاً فيحدثه، فيمتنع أن يكون المفعول مقارناً له بهذا الاعتبار، بل على هذا الاعتبار يجب تأخر كل مفعول له، فلا يكون في مفعولاته شيء قديم بقدمه، فيكون كل ما سواه محدث.

ثم للناس هنا طريقان:

منهم مَنْ يقول: يجب تأخر كل مفعول له، وأن يبقى معطلاً عن الفعل ثم يفعل، كما يقوله أهل الكلام المبتدع من أهل الملل، من الجهمية والمعتزلة ومن سلك سبيلهم. وهذا النفي يناقض دوام الفاعلية فهو يناقض موجب تلك الحجج.

والثاني: أن يقال: ما زال فاعلاً لشيء بعد شيء، فكل ما سواه محدث كائن بعد أن لم يكن، وهو وحده الذي اختص بالقدم والأزلية، فهو الأول، القديم، الأزلي، ليس معه غيره، وأنه ما زال يفعل شيئاً بعد شيء.

فيقال لهم: الحجج التي تقيمونها في وجوب قدم الفاعلية كما إنها تبطل قول أهل الكلام المحدث فهي أيضاً تبطل قولكم؛ وذلك أنها لو دلت على دوام الفاعلية بالمعنى الذي ادعيتم، للزم أن لا يحدث في العالم حادث؛ إذ كان المفعول المعلول عندكم يجب أن يقارن علته الفاعلية في الزمان، وكل ما سوى الأول مفعول معلول له، فتحدث مقارنة كل ما سواه فلا يحدث في العالم حادث، وهو خلاف المشاهدة والمعقول، وباطل باتفاق بني آدم كلهم، مخالف للحس والعقل.

وأيضاً إذا وجب في العلة أن يقارنها معلولها في الزمان فكل حادث يجب أن يحدث مع حدوثه حوادث مقترنة في الزمان، لا يسبق بعضها بعضاً ولا نهاية لها. وهذا قول بوجود علل لا نهاية لها؛ وهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء؛ ولا فرق بين امتناع ذلك في ذات العلة أو شرط من شروطها؛ فكما يمتنع أن يحدث عند كل حادث ذات علل لا تتناهى في آن واحد؛ وكذلك شروط العلة وتمامها فإنها إحدى جزئي

العلة؛ فلا يجوز وجود ما لا يتناهى في آن واحد لا في هذا الجزء ولا في هذا الجزء؛ وهذا متفق عليه بين الناس.

وأما النزاع في وجود ما لا يتناهى على سبيل التعاقب فقد زال جزء حجتهم ليس هو ما قالوه؛ بل موجبه هو «القول الآخر» وهو: أن الفاعل لم يزل يفعل شيئاً بعد شيء، وحينئذ كل مفعول محدث كائن بعد أن لم يكن، وهذا نقيض قولهم؛ بل هذا من أبلغ ما يحتج به على ما أخبرت به الرسل من أن الله خالق كل شيء؛ فإنه بهذا يثبت أنه لا قديم إلا الله، وأنه كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن، سواء سمي عقلاً، أو نفساً أو جسماً، أو غير ذلك.

بخلاف دليل أهل الكلام المحدث على الحدوث؛ فإنهم قالوا: لو كان صحيحاً لم يدل إلا على حدوث الأجسام، ونحن أثبتنا موجودات غير العقول، وأهل الكلام لم يقيموا دليلاً على انتفائها، وقد وافقهم على ذلك المتأخرون: مثل الشهرستاني، والرازي، والآمدي. وادعوا أنه لا دليل للمتكلمين على نفي هذه الجواهر العقلية، ودليلهم على حدوث الأجسام لم يتناولها؛ ولهذا صار الذين زعموا أنهم يجيبونهم بالجواب الباهر إلى ما تقدم ذكره من التناقض؛ فقد تبين أن نفس ما احتجوا به يدل على فساد قولهم، وفساد قول المتكلمين؛ ويدل على حدوث كل ما سوى الله وأنه وحده القديم، دلالة صحيحة لا مطعن فيها.

فقد تبين ـ ولله الحمد ـ أن عمدتهم على قدم العالم إنما تدل على نقيض قولهم، وهو: حدوث كل ما سوى الله؛ ولله الحمد والمنة.

وأما الحجة التي احتجوا بها على أنه لم تزل الحركة موجودة والزمان موجوداً، وأنه يمتنع حدوث هذا الجنس ـ وهذا مما اعتمد عليه أرسطو وأتباعه ـ **فيقال** لهم: هذه لا تدل على قدم شيء بعينه من الحركات وزمانها، ولا من المتحركات؛ فلا تدل على مطلوبهم: وهو قدم الفلك وحركته وزمانه؛ بل تدل على نقيض قولهم؛ وذلك أن الحركة لا بد لها من محرك، فجميع الحركات تنتهي إلى محرك أول.

وهم يسلمون هذا، فذلك المحرك الأول الذي صدر عنه حركة ما سواه: إما أن

يكون متحركاً، وإما أن لا يكون، فإن لم يكن متحركاً لزم صدور الحركة عن غير متحرك، وهذا مخالف للحس والعقل؛ فإن المعلول إنما يكون مناسباً لعلته، فإذا كان المعلول يحدث شيئاً بعد شيء امتنع أن تكون عليته باقية على حال واحدة. كما قلتم: يمتنع أن يحدث عنها شيء بعد أن لم يكن؛ بل امتناع دوام الحدوث عنها أولى من امتناع حدوث متجدد؛ فإن هذا يستلزم وجود الممتنع أكثر مما يستلزم ذاك.

فإنه إذا قيل: من المعلوم بصريح العقل أن ما لم يكن فاعلاً، فلا بد أن يحدث له سبب يوجب كونه فاعلاً، وأنه إذا كان حال الفاعل على الحال التي كان عليها قبل الفعل لم يفعل شيئاً ولم يحدث عنه شيء.

قيل لهم: وهذا المعلوم بصريح العقل موجب أنها لا يحدث عنها في الزمان الثاني شيء لم يكن في الزمان الأول إلا لمعنى حدث فيها، فإذا لم يحدث فيها شيء لم يحدث عنها شيء.

فإذا قيل بدوام الحوادث عنها من غير أن يحدث فيها شيء كان هذا قولاً بوجود الممتنعات دائماً؛ فإنه ما من حادث يحدث إلا قبلت الذات عند حدوثه لما كانت قبل حدوثه، وكانت قبل ذلك يمتنع عنها حدوثه؛ فالآن كذلك يمتنع عنها حدوثه.

أو يقال: كانت لا تحدثه فهي الآن لا تحدث، فهي عند حدوث كل حادث كما كانت قبل ذلك، وقبل حدوثه لم تكن محدثة له بل كان ذلك ممتنعاً، فكذلك الحين الذي قدر فيه حدوثه يجب أن يكون الحدوث فيه ممتنعاً.

وهذا مما اعترف حذاقهم بأنه لازم، كما ذكر ذلك ابن رشد، والرازي، وغيرهما؛ واعترفوا بأن حدوث المتغير عن غير المتغير مخالف للعقلاء، وابن سينا تفطن لهذا.

* * *

وقال شيخ الإسلام، قدس الله روحه:

السلام على النبي ورحمة الله وبركاته، السلام على جيرانه سكان «المدينة طيبة» من الأحياء والأموات من المهاجرين والأنصار وسائر المؤمنين ورحمة الله وبركاته.

إلى الشيخ الإمام العارف الناسك، المقتدي الزاهد العابد: شمس الدين، كتب الله في قلبه الإيمان، وأيده بروح منه، وآتاه رحمة من عنده، وعلمه من لدنه علماً، وجعله من أوليائه المتقين، وحزبه المفلحين، وخاصته المصطفين. ورزقه اتباع نبيه باطناً وظاهراً، واللحاق به في الدنيا والآخرة، إنه وَلِيٌّ ذلك والقادر عليه ـ من أحمد بن تيمية: سلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

أما بعد:

فإن نحمد إليكم الله الذي لا إلـه إلا هو، وهو للحمد أهل: وهو على كل شيء قدير، ونسأله أن يصلي على صفوته من خلقه وخيرته من بريته النبي الأمي محمد وعلى آله وسلم تسليماً.

كتابي إليك ـ أحسن الله إليك في الدنيا والآخرة إحساناً ينيلك به عالي الدرجات في خير وعافية، عن نعمة من الله ورحمة، وعافية شاملة لنا ولسائر إخواننا ـ والحمد لله رب العالمين كثيراً كما هو أهله، وكما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله.

وقد وصل ما أرسلته من الكتب الثلاثة، ونحن نسأل الله تعالى، ونرجو منه أن يكون ما قضاه وقدره من مرض ونحوه من مصائب الدنيا مبلغاً لدرجات قصر العمل عنها، وسبق في أم الكتاب أنها ستنال، وأن تكون الخيرة فيما اختاره الله لعباده المؤمنين.

وقد علمنا من حيث العموم أن الله تعالى لا يقضي للمؤمن من قضاء إلا كان خيراً له، وأن النية وإن كانت متشوّقة إلى أمر حجز عنه المرض فإن الخيرة ـ إن شاء الله تعالى ـ فيما أراده الله، والله تعالى يخير لكم في جميع الأمور خيرة تحصل لكم رضوان الله في خير وعافية، وما تشتكي من مصيبة في القلب والدين، نسأل الله أن يتولاكم بحسن رعايته تولياً لا يَكِلُكُم فيه إلى أحد من المخلوقين، ويصلح لكم شأنكم كله صلاحاً يكون بدؤه منه وإتمامه عليه، ويحقق لكم مقام ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ [1]، ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم.

مع أنَّا نرجو أن تكون رؤية التقصير، وشهادة التأخير من نعمة الله على عبده المؤمن، التي يستوجب بها التقدم ويتم له بها النعمة، ويكفي بها مؤونة شيطانه المزين له سوء عمله، ومؤونة نفسه التي تحب أن تحمد بما لم تفعل، وتفرح بما أتت. وقد قال سبحانه: ﴿إن الذين هم من خشية ربهم مشفقون، والذين هم بآيات ربهم يؤمنون ـ إلى قوله ـ: أنهم إلى ربهم راجعون﴾ [2].

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «**هو الرجل يصوم ويصلي ويتصدق، ويخاف أن لا يقبل منه**».

وفي الأثر ـ أظنه عن عمر بن الخطاب أو عن ابن مسعود ـ: مَنْ قال إنه مؤمن فهو كافر، ومَنْ قال إنه في الجنة فهو في النار. وقال: والذي لا إله غيره، ما أمن أحد على إيمان يسلبه عند الموت ألا يسلبه.

وقال أبو العالية: أدركت ثلاثين من أصحاب رسول الله ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه.

وقال الصديق ـ رضي الله عنه ـ: إن الله ذكر أهل الجنة فذكرهم بأحسن أعمالهم وغفر لهم سيئها، فيقول الرجل: أين أنا من هؤلاء! يعني: وهو منهم، وذكر أهل النار

(١) سورة الفاتحة، آية: ٤.

(٢) سورة المؤمنون، الآيات: ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠.

بأقبح أعمالهم وأَحْبَطَ حَسَنِهَا فيقول القائل: لست من هؤلاء؟ يعني: وهو منهم. هذا الكلام أو قريباً منه.

فليبرد القلب من وهج حرارة هذه الشهادة، إنها سبيل مهيع لعباد الله الذين أطبق شهداء الله في أرضه أنهم كانوا من الله بالمكانة العالية، مع أن الازدياد من مثل هذه الشهادة هو النافع في الأمر الغالب ما لم يفض إلى تسخط للمقدور، أو يأس من روح الله، أو فتور عن الرجاء؛ والله تعالى يتولاكم بولاية منه ولا يَكِلُكُم إلى أحد غيره.

وأما ما ذكرت من طلب الأسباب الأربعة التي لا بد فيها من صرف الكلام من حقيقته إلى مجازه. فأنا أذكر ملخص الكلام الذي جرى بيني وبين بعض الناس في ذلك، وهو ما حكيته لك وطلبته، وكان إن شاء الله له ولغيره به منفعة على ما في الحكاية من زيادة ونقص وتغيير.

قال لي بعض الناس: إذا أردنا أن نسلك طريق سبيل السلامة والسكوت وهي الطريقة التي تصلح عليها السلامة، قلنا كما قال الشافعي - رضي الله عنه - آمنت بالله وبما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت برسول الله وما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ. وإذا سلكنا سبيل البحث والتحقيق فإن الحق مذهب مَنْ يتأول آيات الصفات، وأحاديث الصفات من المتكلمين.

فقلت له: أما ما قاله الشافعي فإنه حق يجب على كل مسلم أن يعتقده، ومَن اعتقده ولم يأت بقول يناقضه فإنه سالك سبيل السلامة في الدنيا والآخرة، وأما إذا بحث الإنسان وفحص، وجد ما يقوله المتكلمون من التأويل الذي يخالفون به أهل الحديث كله باطلاً، وتيقن أن الحق مع أهل الحديث ظاهراً وباطناً.

فاستعظم ذلك وقال: أتحب لأهل الحديث أن يتناظروا في هذا؟

فتواعدنا يوماً، فكان فيما تفاوضنا: أن أمهات المسائل التي خالف فيها متأخرو المتكلمين - ممن ينتحل مذهب الأشعري - لأهل الحديث ثلاث مسائل:

وصف الله بالعلو على العرش.

ومسألة القرآن.

ومسألة تأويل الصفات.

فقلت له: نبدأ بالكلام على «مسألة تأويل الصفات»، فإنها الأم، والباقي من المسائل فرع عليها.

وقلت له: مذهب أهل الحديث، وهم السلف من القرون الثلاثة ومَنْ سلك سبيلهم من الخلف: أن هذه الأحاديث تمر كما جاءت، ويؤمن بها وتصدق، وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل، وتكييف يفضي إلى تمثيل.

وقد أطلق غير واحد ممن حكى إجماع السلف ـ منهم الخطابي ـ مذهب السلف: أنها تجري على ظاهرها، مع نفي الكيفية والتشبيه عنها؛ وذلك أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات يحتذي حذوه، ويتبع فيه مثاله؛ فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود، لا إثبات كيفية؛ فكذلك إثبات الصفات، إثبات وجود لا إثبات كيفية، فنقول إن له يداً وسمعاً، ولا نقول إن معنى اليد القدرة، ومعنى السمع العلم.

فقلت له: وبعض الناس يقول: مذهب السلف، أن الظاهر غير مراد ويقول: أجمعنا على أن الظاهر غير مراد، وهذه العبارة خطأ: إما لفظاً ومعنى أو لفظاً لا معنى؛ لأن الظاهر قد صار مشتركاً بين شيئين:

أحدهما أن يقال: إن اليد جارحة مثل جوارح العباد، وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلا شك أن مَنْ قال: إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث، فقد صدق وأحسن؛ إذ لا يختلف أهل السنة أن الله تعالى ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله؛ بل أكثر أهل السنة من أصحابنا وغيرهم يكفرون المشبهة والمجسمة.

لكن هذا القائل أخطأ حيث ظن أن هذا المعنى هو الظاهر من هذه الآيات والأحاديث؛ وحيث حكى عن السلف ما لم يقولوه؛ فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك اللغة، ثم قد يكون ظهوره بمجرد الوضع، وقد يكون بسياق الكلام؛ وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل

المؤمنين، بل اليد عندهم كالعلم، والقدرة، والذات، فكما كان علمنا وقدرتنا، وحياتنا وكلامنا، ونحوها من الصفات، أعراضاً تدل على حدوثنا يمتنع أن يوصف الله سبحانه بمثلها؛ فكذلك أيدينا ووجوهنا ونحوها أجساماً كذلك محدثة، يمتنع أن يوصف الله تعالى بمثلها.

ثم لم يقل أحد من أهل السنة: إذا قلنا إن لله علماً، وقدرة، وسمعاً، وبصراً أن ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا فكذلك لا يجوز أن يقال: إن ظاهر اليد والوجه غير مراد؛ إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم، أو عرض للجسم.

ومن قال: إن ظاهر شيء من أسمائه وصفاته غير مراد فقد أخطأ: لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد.

والمعنى الثاني: أن هذه الصفات إنما هي صفات الله سبحانه وتعالى، كما يليق بجلاله، نسبتها إلى ذاته المقدسة كنسبة صفات كل شيء إلى ذاته، فيعلم أن العلم صفة ذاتية للموصوف ولها خصائص، وكذلك الوجه. ولا يقال: إنه مستغن عن هذه الصفات؛ لأن هذه الصفات واجبة لذاته، والإله المعبود سبحانه هو المستحق لجميع هذه الصفات.

وليس غرضنا الآن الكلام مع نفاة الصفات مطلقاً، وإنما الكلام مع مَنْ يثبت بعض الصفات.

وكذلك **فِعْلُهُ**، نعلم أن الخلق هو إبداع الكائنات من العدم، وإن كنا لا نكيف ذلك الفعل ولا يشبه أفعالنا، إذ نحن لا نفعل إلا لحاجة إلى الفعل، والله غني حميد.

وكذلك الذات تعلم من حيث الجملة، وإن كانت لا تماثل الذوات المخلوقة ولا يعلم ما هو إلا هو ولا يدرك لها كيفية، فهذا هو الذي يظهر من إطلاق هذه الصفات، وهو الذي يجب أن تحمل عليه.

فالمؤمن يعلم أحكام هذه الصفات وآثارها، وهو الذي أريد منه، فيعلم أن الله على

كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة، والسمٰوات مطويات بيمينه، وأن المؤمنين ينظرون إلى وجه خالقهم في الجنة، ويتلذذون بذلك لذة ينغمر في جانبها جميع اللذات، ونحو ذلك.

كما يعلم أن له رباً، وخالقاً، ومعبوداً، ولا يعلم كنه شيء من ذلك؛ بل غاية علم الخلق هكذا: يعلمون الشيء من بعض الجهات ولا يحيطون بكنهه، وعلمهم بنفوسهم من هذا الضرب.

قلت له: أفيجوز أن يقال: إن الظاهر غير مراد بهذا التفسير؟ فقال: هذا لا يمكن.

فقلت له: مَنْ قال إن الظاهر غير مراد، بمعنى أن صفات المخلوقين غير مرادة، قلنا له: أصبت في المعنى، لكن أخطأت في اللفظ، وأوهمت البدعة، وجعلت للجهمية طريقاً إلى غرضهم وكان يمكنك أن تقول: تمر كما جاءت على ظاهرها مع العلم بأن صفات الله تعالى ليست كصفات المخلوقين، وأنه منزه مقدس عن كل ما يلزم منه حدوثه أو نقصه.

ومَنْ قال: الظاهر غير مراد بالتفسير الثاني - وهو مراد الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة وبعض الأشعرية وغيرهم - فقد أخطأ.

ثم أقرب هؤلاء الجهمية الأشعرية يقولون: إن له صفات سبعاً: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وينفون ما عداها، وفيهم مَنْ يضم إلى ذلك اليد فقط، ومنهم مَنْ يتوقف في نفي ما سواها، وغلاتهم يقطعون بنفي ما سواها.

وأما المعتزلة فإنهم ينفون الصفات مطلقاً، ويثبتون أحكامها، وهي ترجع عند أكثرهم إلى أنه عليم قدير، وأما كونه مريداً متكلماً فعندهم أنها صفات حادثة، أو إضافية، أو عدمية. وهم أقرب الناس إلى الصابئين الفلاسفة من الروم، ومَنْ سلك سبيلهم من العرب والفرس، حيث زعموا: أن الصفات كلها ترجع إلى سلب أو إضافة، أو مركب من سلب وإضافة: فهؤلاء كلهم ضُلَّالٌ مكذبون للرسل.

ومَنْ رزقه الله معرفة ما جاءت به الرسل، وبصراً نافذاً، وعرف حقيقة مأخذ هؤلاء، علم قطعاً أنهم يلحدون في أسمائه وآياته، وأنهم كذّبوا بالرسل، وبالكتاب، وبما أرسل به رسله. ولهذا كانوا يقولون: إن البدع مشتقة من الكفر وآيلة إليه، ويقولون: إن المعتزلة مخانيث الفلاسفة؛ والأشعرية مخانيث المعتزلة.

وكان يحيى بن عمار يقول: المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الإناث. ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية، وأما مَنْ قال منهم بكتاب «الإبانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره ولم يظهر مقالة تناقض ذلك، فهذا يعد من أهل السنة؛ لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة، لا سيما وأنه بذلك يوهم حسناً بكل مَن انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب شر، والكلام مع هؤلاء الذين ينفون ظاهرها بهذا التفسير.

قلت له: إذا وصف الله نفسه بصفة، أو وصفه بها رسوله، أو وصفه بها المؤمنون ـ الذين اتفق المسلمون على هدايتهم ودرايتهم ـ فصرفها عن ظاهرها اللائق بجلال الله سبحانه، وحقيقتها المفهومة منها: إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة، لا بد فيه من أربعة أشياء:

أحدها: أن ذلك اللفظ مستعمل بالمعنى المجازي؛ لأن الكتاب والسنة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، فلا بد أن يكون ذلك المعنى المجازي ما يراد به اللفظ، وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له؛ وإن لم يكن له أصل في اللغة.

الثاني: أن يكون معه دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه وإلا فإذا كان يستعمل في معنى بطريق الحقيقة، وفي معنى بطريق المجاز، لم يجز حمله على المجازيّ بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء، ثم إن ادعى وجوب صرفه عن الحقيقة فلا بد له من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب الصرف. وإن ادعى ظهور صرفه عن الحقيقة فلا بد من دليل مرجح للحمل على المجاز.

الثالث: أنه لا بد من أن يَسْلم ذلك الدليل ـ الصارف ـ عن معارض؛ وإلا فإذا

قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة؛ امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح.

الرابع: أن الرسول ﷺ إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته، وأنه أراد مجازه، سواء عَيَّنَهُ أو لم يُعَيِّنْه، لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد، والعلم؛ دون عمل الجوارح؛ فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نوراً، وهدى، وبياناً للناس، وشفاء لما في الصدور، وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم، وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل.

ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره، إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره؛ إمّا أن يكون عقلياً ظاهراً، مثل قوله: ﴿وأُوتِيَتْ من كل شيء﴾ [1]؛ فإن كل أحد يعلم بعقله أن المراد أوتيت من جنس ما يؤتاه مثلها، وكذلك: ﴿خالق كل شيء﴾ [2] يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم، أو سمعياً ظاهراً، مثل الدلالات في الكتاب والسنة التي تصرف بعض الظواهر.

ولا يجوز أن يحيلهم على دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس، سواء كان سمعياً أو عقلياً؛ لأنه إذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى، وأعاده مرات كثيرة؛ وخاطب به الخلق كلهم وفيهم الذكي والبليد، والفقيه وغير الفقيه، وقد أوجب عليهم أن يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه، ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجبه. ثم أوجب أن لا يعتقدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره؛ لأن هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يُرِدْ ظاهره، كان هذا تدليساً وتلبيساً، وكان نقيض البيان وضد الهدى، وهو بالألغاز والأحاجي أشبه منه بالهدى والبيان.

---

(١) سورة النمل، آية: ٢٣.

(٢) سورة الرعد، آية: ١٦.

فكيف إذا كانت دلالة ذلك الخطاب على ظاهره أقوى بدرجات كثيرة من دلالة ذلك الدليل الخفي على أن الظاهر غير مراد؟! أم كيف إذا كان ذلك الخفي شبهة ليس لها حقيقة!؟

فسلم لي ذلك الرجل هذه المقامات.

قلت: ونحن نتكلم على صفة من الصفات ونجعل الكلام فيها أنموذجاً يحتذى عليه، ونعبر بصفة اليد، وقد قال تعالى: ﴿وقالت اليهود: يد الله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [1].

وقال تعالى لإبليس: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَّ﴾ [2]؟

وقال تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسمٰوات مطويات بيمينه﴾ [3].

وقال تعالى: ﴿تبارك الذي بيده الملك﴾ [4].

وقال: ﴿بيدك الخير إنك على كل شيء﴾ [5].

وقال تعالى: ﴿أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون﴾ [6].

وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ.

فالمفهوم من هذا الكلام: أن لله تعالى يدين **مختصتان** به ذاتيتان له كما يليق بجلاله؛ وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة وإبليس، وأنه سبحانه يقبض

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦٤.

(٢) سورة ص، آية: ٧٥.

(٣) سورة الزمر، آية: ٦٧.

(٤) سورة الملك، آية: ١.

(٥) سورة آل عمران، آية: ٢٦.

(٦) سورة يس، آية: ٧١.

الأرض، ويطوي السموات بيده اليمنى، وأن ﴿يداه مبسوطتان﴾ [1] ومعنى بسطها بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها؛ وتركه يكون ضماً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فُهِمَ منه يد حقيقة، وكان ظاهره الجود والبخل، كما قال تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط﴾ [2].

ويقولون: فلان جعد البنان، وسبط البنان.

قلت له: فالقائل، إن زعم أنه ليس له يد من جنس أيدي المخلوقين، وأن يده ليست جارحة، فهذا حق.

وإن زعم أنه ليس له يد زائدة على الصفات السبع؛ فهو مبطل. فيحتاج إلى تلك المقامات الأربعة:

أما الأول فيقول: إن اليد تكون بمعنى النعمة والعطية، تسمية للشيء باسم سببه، كما يسمى المطر والنبات سماء.

ومنه قولهم: لفلان عنده أياد، وقول أبي طالب لما فقد النبي ﷺ:

يـــا رب! رد راكبـــي محمـــدا ردّه عليّ واصطنـع عنـــدي يـــدا

وقول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الحديبية: لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك.

وقد تكون اليد بمعنى: القدرة، تسمية للشيء باسم مسببه؛ لأن القدرة هي تحرك اليد، يقولون: فلان له يد في كذا وكذا.

ومنه قول زياد لمعاوية: إني قد أمسكت العراق بإحدى يدي، ويدي الأخرى فارغة، يريد نصف قدرتي ضبط أمر العراق.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٦٤.

(٢) سورة الإسراء، آية: ٢٩.

ومنه قوله: ﴿بيده عقدة النكاح﴾ [١] والنكاح كلام يقال، وإنما معناه أنه مقتدر عليه.

وقد يجعلون إضافة الفعل إليها إضافة الفعل إلى الشخص نفسه، لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر اليد إشارة إلى أنه فعل بنفسه.

قال الله تعالى: ﴿لقد سمع الله قول الذين قالوا: إن الله فقير ونحن أغنياء ـ إلى قوله ـ ذلك بما قدمت أيديكم﴾ [٢].

أي: بما قدمتم؛ فإن بعض ما قدموه كلام تكلموا به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم ـ إلى قوله ـ ذلك بما قدمت أيديكم﴾ [٣].

والعرب تقول: يداك أَوْكَتَا. وفوك نفخ: توبيخاً لكل مَنْ جر على نفسه جريرة؛ لأن أول ما قيل هذا لمن فعل بيديه وفمه.

قلت له: ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾ [٤] وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [٥] على هذا كله. فقالوا: إن المراد نعمته، أي: نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، وقالوا: بقدرته وقالوا: اللفظ كناية عن نفس الجود؛ من غير أن يكون هناك يد حقيقة؛ بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ أي: خلقته أنا، وإن لم يكن هناك يد حقيقية، قلت له فهذه تأويلاتهم؟ قال: نعم، قلت له: فننظر فيما قدمنا:

---

(١) سورة البقرة، آية: ٢٣٧.

(٢) سورة آل عمران، آية: ١٨١، ١٨٢.

(٣) سورة الأنفال، آية: ٥٠، ٥١.

(٤) سورة المائدة، آية: ٦٤.

(٥) سورة ص، آية: ٧٥.

المقام الأول: أن لفظ اليدين، بصيغة التثنية، لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة؛ لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله: ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾[1].

ولفظ الجمع في الواحد كقوله: ﴿الذين قال لهم الناس: إن الناس﴾[2].

ولفظ الجمع في الاثنين كقوله: ﴿صغت قلوبكما﴾[3]. أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: عندي رجل ويعني رجلين، ولا عندي رجلان ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد.

فقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾[4] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد.

ولا يجوز أن يراد به النعمة لأن نعم الله لا تحصى؛ فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية.

ولا يجوز أن يكون «لما خلقت أنا» لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد. فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل، كقوله: ﴿بما قدمت يداك﴾[5]، و ﴿قدمت أيديكم﴾[6]. ومنه قوله: ﴿مما عملت أيدينا أنعاماً﴾[7].

---

(١) سورة العصر، آية: ٢.
(٢) سورة آل عمران، آية: ١٧٣.
(٣) سورة التحريم، آية: ٤.
(٤) سورة ص، آية: ٧٥.
(٥) سورة الحج، آية: ١٠.
(٦) سورة آل عمران، آية: ١٨٢.
(٧) سورة يس، آية ٧١.

أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعَدّى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ [1] فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى: أن يقال فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك؛ لأن مجرد قوله: فعلت كافٍ في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة، ولست تجد في كلام العرب ولا العجم ـ إن شاء الله تعالى ـ أن فصيحاً يقول: فعلت هذا بيدي، أو فلان فعل هذا بيديه، إلا ويكون فعله بيديه حقيقة. ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يد والفعل وقع بغيرها.

وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة؛ ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة.

قال لي: فقد أوقعوا الاثنين موقع الواحد في قوله: ﴿ألقيا في جهنم﴾ [2] وإنما هو خطاب للواحد.

قلت له: هذا ممنوع؛ بل قوله: ﴿ألقيا﴾ قد قيل تثنية الفاعل لتثنية الفعل، والمعنى ألق ألق.

وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد.

ومَنْ قال: إنه خطاب للواحد قال: إن الإنسان يكون معه اثنان: أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، فيقول: خليلي! خليلي! ثم إنه يوقع هذا الخطاب وإن لم يكونا موجودين كأنه يخاطب موجودين؛ فقوله: ﴿ألقيا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنين يقدر وجودهما، فلا حجة فيه البتة.

قلت له: المقام الثاني: أن يقال: هب أنه يجوز أن يعني باليد حقيقة اليد، وأن يعني بها القدرة أو النعمة، أو يجعل ذكرها كناية عن الفعل، لكن ما الْمُوجبُ لصرفها عن الحقيقة؟

---

(١) سورة ص، آية: ٧٥.

(٢) سورة ق، آية: ٢٤.

فإن قلت: لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه.

قلت لك: هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يداً من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه؛ لكن لم لا يجوز أن يكون له يد تناسب ذاته، تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟

قال: ليس في العقل والسمع ما يحيل هذا.

قلت: فإذا كان هذا ممكناً، وهو حقيقة اللفظ، فلم يصرف عنه اللفظ إلى مجازه؟ وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به - وصحت الدلالة - سلم له أن المعنى الذي يستحقه المخلوق منتف عنه، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يد يستحقها الخالق: كالعلم، والقدرة، بل كالذات والوجود.

المقام الثالث: قلت له: بلغك أن في كتاب الله، أو في سنة رسول الله ﷺ، أو عن أحد من أئمة المسلمين: أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره، أو الظاهر غير مراد، أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة؛ بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾ [1]، وقوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [2]، وقوله: ﴿هل تعلم له سميًّا﴾ [3]؟ وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه. أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا يد لَه البتة؟

لا «يداً» تليق بجلاله ولا «يداً» تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً؛ ولو بوجه خفي؟

فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة؛ وإن فرض ما

---

(١) سورة الإخلاص، آية: ١.

(٢) سورة الشورى، آية: ١١.

(٣) سورة مريم، آية: ٦٥.

ينافيها، فإنما هو من الوجوه الخفية ـ عند من يدعيه ـ وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة.

فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد، وأن الله تعالى خلق بيده، وأن يداه مبسوطتان، وأن الملك بيده، وفي الحديث ما لا يحصى. ثم إن رسول الله ﷺ، وأولي الأمر: لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره، حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة، فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث ومَنْ سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق.

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى «الخراءة»[1] ويقول: **«ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به»**[2].

«تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[3].

ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنّته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم، وأن اعتقاد ظاهره ضلال، وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟!

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا: أمروها كما جاءت مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب، حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار؟!

المقام الرابع: قلت له: أنا أذكر لك من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة ما يبين لك أن لله يدين حقيقة.

فمن ذلك تفضيله لآدم: يستوجب سجود الملائكة، وامتناعهم عن التكبر عليه؛

---

(١) في حديث أخرجه مسلم في الطهارة حديث ٥٧، ٥٨. وأبو داود في الطهارة باب ٤. والترمذي في الطهارة باب ١٢. والنسائي في الطهارة باب ٣٩، ٤١. وابن ماجة في الطهارة باب ١٩. وأحمد ٥/٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

(٣) الحديث سبق تخريجه.

فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته، أو بنعمته، أو مجرد إضافة خلقه إليه، لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.

قال لي: فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف، كقوله: ﴿ناقة الله﴾ (1) وبيت الله.

قلت له: لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك. فإضافة خلق آدم إليه أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه، وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون، كما جاءت به الآثار.

ومن ذلك أنهم إذا قالوا: بيده الملك، أو عملته يداك، فهما شيئان:

أحدهما: إثبات اليد. والثاني: إضافة الملك والعمل إليها، والثاني يقع فيه التجوز كثيراً، أما الأول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنس له يد حقيقة، ولا يقولون: يد الهوى، ولا يد الماء، فَهَبْ أن قوله: بيده الملك، قد علم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة.

والفرق بين قوله تعالى: ﴿لما خلقت بيدي﴾ (2) وقوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾ (3) من وجهين:

أحدهما: أنه هنا أضاف الفعل إليه، وبين أنه خلقه بيديه، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي.

الثاني: أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أمن اللبس، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (4) أي: يديهما.

---

(1) سورة الأعراف، آية: ٧٣.

(2) سورة ص، آية: ٧٥.

(3) سورة يس، آية: ٧١.

(4) سورة المائدة، آية: ٣٨.

وقوله: ﴿فقد صغت قلوبكما﴾ [1] أي: قلباكما.

فكذلك قوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾ [2].

وأما السنة فكثيرة جداً، مثل قوله ﷺ: «**المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا**» رواه مسلم [3].

وقوله ﷺ: «**يمين الله ملأى لا يغيظها نفقة سحاء الليل والنهار، أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض؟ فإنه لم يغض ما في يمينه، والقسط بيده الأخرى يرفع ويخفض إلى يوم القيامة**» رواه مسلم في صحيحه؛ والبخاري فيما أظن [4].

وفي الصحيح أيضاً: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن **رسول الله ﷺ قال**: «**تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر**» [5].

وفي الصحيح أيضاً: عن ابن عمر يحكي رسول الله ﷺ قال: «**يأخذ الرب عز وجل سماواته وأرضه بيديه ـ وجعل يقبض يديه ويبسطها ـ ويقول: أنا الرحمن! حتى نظرت إلى المنبر يتحرك أسفل منه، حتى أني أقول أساقط هو برسول الله؟**» ـ وفي رواية ـ **أنه قرأ هذه الآية على المنبر: ﴿وما قدروا الله حق**

---

(١) سورة التحريم، آية: ٤.

(٢) سورة يس، آية: ٧١.

(٣) الحديث أخرجه مسلم في الإمارة حديث ١٨. والنسائي في آداب القضاة باب ١. والإمام أحمد في المسند ٢/١٦٠.

(٤) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٩٣، ٢٩٥. وابن ماجة في المقدمة باب ١٣. والإمام أحد في المسند ٤/٣٩٥، ٤٠١، ٤٠٥.

(٥) أخرجه البخاري في الرقاق باب ٤٤. ومسلم في صفة المنافقين حديث ٣٠.

قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾[1] قال: **« يقول: أنا الله، أنا الجبار » وذكره**[2] .

وفي الصحيح أيضاً: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **« يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول: أنا الملك! أين ملوك الأرض؟ »** [3] وما يوافق هذا من حديث الخبر.

وفي حديث صحيح: **« إن الله لما خلق آدم قال له ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت! قال: اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته »** [4] .

وفي الصحيح: **« إن الله كتب بيده على نفسه لما خلق الخلق: إن رحمتي تغلب غضبي »** [5] .

وفي الصحيح: **« إنه لما تحاج آدم وموسى قال آدم: يا موسى! اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده؛ وقد قال له موسى: انت آدم الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه »**[6] .

وفي حديث آخر أنه قال سبحانه: **« وعزتي وجلالي! لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيديّ كمن قلت له: كن فكان »** [7] .

وفي حديث آخر في السنن: **« لما خلق الله آدم ومسح ظهره بيمينه فاستخرج منه**

---

(١) سورة الزمر، آية: ٦٧.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة باب ١٦.

(٧) سبق تخريجه.

ذريته فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره بيده الأخرى فقال: خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون» [1] .

فذكرت له هذه الأحاديث وغيرها؛ ثم قلت له: هل تقبل هذه الأحاديث تأويلاً؛ أم هي نصوص قاطعة؟ وهذه أحاديث تلقتها الأمة بالقبول والتصديق، ونقلتها من بحر غزير. فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق.

فهذا الذي أشرت إليه ـ أحسن الله إليك ـ أن أكتبه.

وهذا باب واسع ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [2] و﴿من يهد الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً﴾ [3].

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وعلى المحمدين، وأبي زكريا، وأبي البقاء عبد المجيد، وأهل البيت ومَنْ تعرفونه من أهل المدينة، وسائر أهل البلدة الطيبة.

وإن كنتم تعرفون للمدينة كتاباً يتضمن أخبارها؛ كما صنف أخبار مكة. فلعل تعرفونا به.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

★ ★ ★

---

(١) اخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة باب ١٦. والترمذي في تفسير سورة ٧. ومالك في الموطأ، كتاب القدر حديث ٢.

(٢) سورة النور، آية: ٤٠.

(٣) سورة الكهف، آية: ١٧.

قال شيخ الإسلام رحمه الله:

فصل

قال المعترض في « الأسماء الحسنى » النور الهادي يجب تأويله قطعاً؛ إذ النور كيفية قائمة بالجسمية، وهو ضد الظلمة وجل الحق سبحانه أن يكون له ضد؛ ولو كان نوراً لم تجز إضافته إلى نفسه في قوله: ﴿مثل نوره﴾ (١) فيكون من إضافة الشيء إلى نفسه. وهو غير جائز.

وقوله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ (٢).

قال المفسرون: يعني هادي أهل السموات والأرض، وهو ضعيف، لأن ذكر الهادي بعده يكون تكراراً.

وقيل منوِّر السموات بالكواكب.

وقيل: بالأدلة والحجج الباهرة. والنور جسم لطيف شفاف؛ فلا يجوز على الله.

والتأويل مروي عن ابن عباس، وأنس، وسالم، وهذا يبطل دعواه أن التأويل يبطل الظاهر، ولم ينقل عن السلف.

ولو كان نوراً حقيقة ـ كما يقوله المشبهة ـ لوجب أيضاً أن يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام.

---

(١) سورة النور، آية: ٣٥.

(٢) سورة النور، آية: ٣٥.

وقوله: ﴿إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً﴾ [1] ﴿وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً﴾ [2] ومعلوم أنه ﷺ لم يكن السراج المعروف، وإنما سمي سراجاً بالهدى الذي جاء به؛ ووضوح أدلته بمنزلة السراج المنير.

وروي عن ابن عباس في رواية أخرى، وأبي العالية، والحسن: يعني منور «السموات والأرض»: شمسها، وقمرها، ونجومها.

ومن كلام العارفين: النور هو الذي نَوَّرَ قلوب الصادقين بتوحيده، ونَوَّرَ أسرار المحبين بتأييده.

وقيل: هو الذي أحيا قلوب العارفين بنور معرفته، ونفوس العابدين بنور عبادته.

والجواب: أن هذا الكلام وأمثاله ليس باعتراض علينا، وإنما هو ابتداء نقص حرمته منهم؛ لما يظن أنه يلزمنا أو يظن أنا نقوله على الوجه الذي حكاه.

وقد قال تعالى: ﴿اجتنبوا كثيراً من الظن إنَّ بعض الظن إثم﴾ [3].

وقال النبي ﷺ: **«إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»** [4].

وإذا كان في الكلام إخبار عن الغير بأنه يقول أقوالاً باطلة في العقل والشرع، وفيه رد تلك الأقوال كان هذا كذباً وظلماً؛ فنعوذ بالله من ذلك.

ثم مع كونه ظلماً لنا، يا ليته كان كلاماً صحيحاً مستقيماً، فكنا نُحْلِله من حقنا ويستفاد ما فيه من العلم!! ولكن فيه من تحريف كتاب الله والإلحاد في آياته وأسمائه، والكذب والظلم، والعدوان الذي يتعلق بحقوق الله مما فيه؛ لكن إن عفونا عن حقنا، فحق الله إليه لا إلى غيره.

---

(١) سورة الفتح، آية: ٨.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٤٦.

(٣) سورة الحجرات، آية: ١٢.

(٤) الحديث أخرجه البخاري في الوصايا باب ٢٨، والنكاح باب ٤٥، والفرائض باب ٢، والأدب باب ٥٧، ٥٨. ومسلم في البر حديث ٢٨، والترمذي في البر باب ٥٦. وأحمد ٢/٢٤٥، ٢٨٧، ٣١٢، ٣٤٢، ٤٩٥، ٤٧٠، ٤٨٢، ٤٩٢، ٥٠٤.

ونحن نذكر من القيام بحق الله، ونصر كتابه ودينه ما يليق بهذا الموضع؛ فإن هذا الكلام الذي ذكره فيه من التناقض والفساد ما لا أظن تمكنه من ضبطه من وجوه:

أحدها: أنه قال في أوله: النور كيفية قائمة بالجسمية. ثم قال في آخره: جسم لطيف شفاف، فذكر في أول الكلام أنه عَرَضٌ وصفة، وفي آخره جسم، وهو جوهر قائم بنفسه.

الثاني: أنه ذكر عن المفسرين أنهم تأولوا ذلك بالهادي وضَعَّفَ ذلك، ثم ذكر في آخره أن من كلام العارفين أن «النور» هو الذي نَوَّرَ قلوب الصادقين بتوحيده؛ واسرار المحبين بتأييده، وأحيا قلوب العارفين بنور معرفته، وهذا هو معنى الهادي الذي ضعفه أولاً، فيضعفه أولاً ويجعله من كلام العارفين. وهي كلمة لها صولة في القلوب، وإنما هو من كلام بعض المشايخ الذين يتكلمون بنوع من الوعظ الذي ليس فيه تحقيق.

فإن الشيخ أبا عبد الرحمن ذكر في «حقائق التفسير» من الإشارات التي بعضها كلام حسن مستفاد، وبعضها مكذوب على قائله مفترى، كالمنقول عن جعفر وغيره، وبعضها من المنقول الباطل المردود. فإن اشارات المشايخ الصوفية التي يشيرون بها: تنقسم إلى:

إشارة حالية، وهي إشارتهم بالقلوب، وذلك هو الذي امتازوا به، وليس هذا موضعه.

وتنقسم إلى الإشارات المتعلقة بالأقوال: مثل ما يأخذونها من القرآن ونحوه، فتلك الإشارات هي من باب الاعتبار والقياس؛ وإلحاق ما ليس بمنصوص بالمنصوص، مثل الاعتبار والقياس، الذي يستعمله الفقهاء في الأحكام؛ لكن هذا يستعمل في الترغيب والترهيب، وفضائل الأعمال، ودرجات الرجال، ونحو ذلك، فإن كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة؛ وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفاً للكلام عن مواضعه، وتأويلاً للكلام على

غير تأويله، كانت من جنس كلام القرامطة، والباطنية، والجهمية؛ فتدبر هذا، فإني قد أوضحت هذا في «قاعدة الإشارات».

الوجه الثالث: في تناقضه: فإنه قال: التأويل منقول عن ابن عباس، وأنس، وسالم، ولم يذكر إلا ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه هادي أهل السموات والأرض، **وقد ضَعَّفَ ذلك، فإن كان المنقول** هو هذا الضعيف فياخيبة المسعى؛ إذ لم ينقل عن السلف في جميع كلامه إلى هنا شيئاً عن السلف إلا هذا الذي ضعفه وأوهاه.

وإن كان المنقول عن هؤلاء الثلاثة أنه منور السموات بالكواكب كان متناقضاً من وجه آخر، وهو أنه قد ذكر فيما بعد أن هذا روي عن ابن عباس في رواية أخرى، وأبي العالية، والحسن، أنه منورها بالشمس والقمر والنجوم، وهذا يوجب أن يكون المنقول عن ابن عباس، والاثنين أولاً غير المنقول عنه في رواية أخرى، وعمن ليس معه في الأولى.

وإن كان نوره بالحجج الباهرة والأدلة كان متناقضاً، فإن هذا هو معنى الهادي: إذ نصبه للأدلة. والحجج هي من هدايته، وهو قد ضعف هذا القول، فما أدري من أيها العجب! أمن حكايته القولين اللذين أحدهما داخل في معنى الآخر؟ أم من تضعيفه لقول السائل الذي يوجب تضعيف الاثنين ـ وهو لا يدري أنه قد ضعفهما جميعاً؟! ـ فيجب على الإنسان أن يعرف معنى الأقوال المنقولة، ويعرف أن الذي يضعفه ليس هو الذي عظمه.

الوجه الرابع: أنه قد تبين أنه لم ينقل عن ابن عباس، وأنس، وسالم إلا القول الذي ضعفه، أو ما يدخل فيه؛ فإنه إن كان قولهم: الهادي فقد صرح بضعفه، وإن كان مقيم الأدلة فهو من معنى الهادي؛ وإن كان المنور بالكواكب فقد جعله قولاً آخر؛ وإن كان ما ذكره عن بعض العارفين فهو أيضاً داخل في الهادي؛ وإذا كان قد اعترف بضعف ما حكاه عن ابن عباس، وأنس، وسالم لم يكن فيه حجة علينا؛ فتبين

أن ما ذكره عن السلف إما أن يكون مبطلاً في نقله، أو مفترياً بتضعيفه، وعلى التقديرين لا حجة علينا بذلك.

الوجه الخامس: أنه أساء الأدب على السلف؛ إذ يذكر عنهم ما يضعفه وأظهر للناس أن السلف كانوا يتأولون، ليحتج بذلك على التأويل في الجملة، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل، ومَن احتج بحجة وقد ضعفها وهو لا يعلم أنه ضعفها فقد رمى نفسه بسهمه، ومَنْ رمى بسهم البغي صرع به ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [1].

الوجه السادس: قوله: هذا يبطل دعواه أن التأويل دفع الظاهر ولم ينقل عن السلف، فإن هذا القول لم أقله؛ وإن كنت قلته فهو لم ينقل إلا ما عرف أنه ضعيف، والضعيف لا يبطل شيئاً، فهذه الوجوه في بيان تناقضه وحكايته عنا ما لم نَقلْهُ.

وأما بيان فساد الكلام فنقول:

أما قوله: « يجب تأويله قطعاً » فلا نسلم أنه يجب تأويله، ولا نسلم أن ذلك لو وجب قطعي؛ بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية، **وجهور الصفاتية**، من **أهل** الكلام، والفقهاء، والصوفية، وغيرهم، وهو قول أبي سعيد **ابن كلاب ذكره** في الصفات، ورد على الجهمية تأويل اسم النور وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية ـ الشيخ الأول ـ وحكاه عنه أبو بكر بن فورك في كتاب « مقالات ابن كلاب »، والأشعري، ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاق، وهو أيضاً قول أبي الحسن الأشعري ذكره في « الموجز ».

وأما قوله: « إن هذا ورد في الأسماء الحسنى »، فالحديث الذي فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذي، روى الأسماء الحسنى في « جامعه » من حديث الوليد بن مسلم، عن شعيب عن أبي الزناد، عن الأعرج عن أبي هريرة، ورواها ابن **ماجة** في سننه من طريق مخلد بن زياد القطواني؛ عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة.

وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي ﷺ،

---

(١) سورة الجمعة، آية: ٥.

وإنما كل منها من كلام بعض السلف، فالوليد ذكرها عن بعض شيوخه الشاميين كما جاء مفسراً في بعض طرق حديثه.

ولهذا اختلفت أعيانها عنه؛ فروي عنه في إحدى الروايات من الأسماء بدل ما يذكر في الرواية الأخرى؛ لأن الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارة وهذا تارة؛ واعتقدوا ـ هم وغيرهم ـ أن الأسماء الحسنى التي مَنْ أحصاها دخل الجنة ليست شيئاً معيناً؛ بل مَنْ أحصى تسعة وتسعين اسماً من أسماء الله دخل الجنة، أو أنها وإن كانت معينة فالاسمان اللذان يتفق معناهما يقوم أحدهما مقام صاحبه: كالأحد، والواحد؛ فإن في رواية هشام بن عمار عن الوليد بن مسلم عنه، رواها عثمان بن سعيد «الأحد» بدل «الواحد»، و«المعطي» بدل «المغني»، وهما متقاربان، وعند الوليد هذه الأسماء، بعد أن روى الحديث عن خليد بن دعلج، عن قتادة، عن ابن سيرين، عن أبي هريرة.

ثم قال هشام: وحدثنا الوليد، حدثنا سعيد بن عبد العزيز ـ مثل ذلك.

وقال: كلها في القرآن ﴿هو الله الذي لا إله إلا هو﴾[1]... مثل ما ساقها الترمذي، لكن الترمذي رواها عن طريق صفوان بن صالح، عن الوليد، عن شعيب، وقد رواها ابن أبي عاصم.

وبين ما ذكره هو والترمذي خلاف في بعض المواضع، وهذا كله مما يبين لك أنها من الموصول المدرج في الحديث عن النبي ﷺ في بعض الطرق؛ وليست من كلامه.

ولهذا جمعها قوم آخرون على غير هذا الجمع، واستخرجوها من القرآن منهم سفيان ابن عيينة، والإمام أحمد بن حنبل، وغيرهم؛ كما قد ذكرت ذلك فيما تكلمت به قديماً على هذا؛ وهذا كله يقتضي أنها عندهم مما يقبل البدل؛ فإن الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين.

قالوا: ـ ومنهم الخطابي ـ قوله: «**إن لله تسعة وتسعين اسماً مَنْ أحصاها**» التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء.

---

(١) سورة الحشر، آية: ٢٣.

فهذه الجملة وهي قوله: « مَنْ أحصاها دخل الجنة » صفة للتسعة والتسعين ليست جملة مبتدأة، ولكن موضعها النصب، ويجوز أن تكون مبتدأة والمعنى لا يختلف، والتقدير: **إن لله أسماء بقدر هذا العدد مَنْ أحصاها دخل الجنة، كما يقول القائل**: إن لي مائة غلام أعددتهم للعتق، وألف درهم أعددتها للحج، فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل استحقاقه لذلك العدد؛ فإنه لم يقل إن أسماء الله تسعة وتسعون.

قال: ويدل على ذلك قوله في الحديث الذي رواه أحمد في المسند: **« اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحداً من خلقك، أو استأثرت به في الغيب عندك »** [1] فهذا يدل على أن لله أسماء فوق تسعة وتسعين يحصيها بعض المؤمنين.

وأيضاً فقوله: « **إن لله تسعة وتسعين** » تقييده بهذا العدد، بمنزلة قوله تعالى: ﴿تسعة عشر﴾ [2] فلما استقلوهم قال: ﴿وما يعلم جنود ربك إلاَّ هو﴾ [3] فأن لا يعلم أسماءه إلا هو أوْلى؛ وذلك أن هذا لو كان قد قيل منفرداً لم يفد النفي إلا بمفهوم العدد الذي هو دون مفهوم الصفة، والنزاع فيه مشهور، وإن كان المختار عندنا أن التخصيص بالذكر - بعد قيام المقتضي للعموم - يفيد الاختصاص بالحكم، فإن العدول عن وجوب التعميم إلى التخصيص إن لم يكن للاختصاص بالحكم، وإلا كان تركاً للمقتضي بلا معارض وذلك ممتنع.

فقوله: « إن لله تسعة وتسعين » قد يكون للتحصيل بهذا العدد فوائد غير الحصر.

ومنها: ذكر أن إحصاءها يورث الجنة؛ فإنه لو ذكر هذه الجملة منفردة، وأتبعها بهذه منفردة لكان حسناً؛ فكيف والأصل في الكلام الاتصال وعدم الانفصال؟!

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد في المسند ١/٣٩١، ٤٥٢.

(٢) سورة المدثر، آية: ٣٠.

(٣) سورة المدثر، آية: ٣١.

فتكون الجملة الشرطية صفة، لا ابتدائية. فهذا هو الراجح في العربية مع ما ذكر من الدليل.

ولهذا قال: «**إنه وتر يحب الوتر**»[1] ومحبته لذلك تدل على أنه متعلق بالإحصاء؛ **أي يحب أن يحصى من أسمائه هذا العدد**؛ وإذا كانت أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين أمكن أن يكون إحصاء تسعة وتسعين اسماً يورث الجنة مطلقاً على سبيل البدل؛ فهذا يوجه قول هؤلاء، وإن كان كثير من الناس يجعلها أسماء معينة؛ ثم من هؤلاء مَنْ يقول: ليس إلا تسعة وتسعون اسماً فقط، وهو قول ابن حزم، وطائفة، والأكثرون منهم يقولون: وإن كانت أسماء الله أكثر؛ لكن الموعود بالجنة لمَنْ أحصاها هي معينة، وبكل حال: فتعيينها ليس من كلام النبي ﷺ باتفاق أهل المعرفة بحديثه؛ ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع: من ذلك ما ذكره الترمذي. ومنها غير ذلك.

فإذا عرف هذا: فقوله في أسمائه الحسنى: النور الهادي، لو نازعه منازع في ثبوت ذلك عن النبي ﷺ لم تكن له حجة، ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح، مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين: عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه كان يقول: «**اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهن**» الحديث[2].

وفي صحيح مسلم: عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك فقال: «نور أَنَّى أراه؟» أو قال: «رأيت نوراً»[3].

فالذي في القرآن، والحديث الصحيح: إضافة النور؛ كقوله: ﴿نور السموات والأرض﴾[4] أو ﴿نور السموات والأرض ومن فيهن﴾[5].

---

(١) أخرجه البخاري في الدعوات باب ٦٩. ومسلم في الذكر حديث ٥، ٦. وأبو داود في الوتر باب ١. وأحمد في المسند ١/١٠٠، ١١٠، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٨.

(٢) أخرجه البخاري في التهجد باب ١، والدعوات باب ٩، والتوحيد باب ٨، ٢٤، ٣٥. ومسلم في المسافرين حديث ١٩٩. وأبو داود في الوتر باب ٢٥، والصلاة باب ١١٩. والترمذي في الدعوات باب ٢٩.

(٣) أخرجه مسلم في الإيمان حديث ٢٩٢. وأحمد في المسند ٥/١٤٧.

(٤) سورة النور، آية: ٣٥.

(٥) سورة النور، آية: ٣٥.

وأما قوله: «إذ النـور كيفية قائمة» فنقول: النور المخلوق محسوس لا يحتاج إلى بيان كيفية، لكنه نوعان: أعيان، وأعراض.

فالأعيان: هو نفس جرم النار، حيث كانت ـ نور السراج والمصباح الذي في الزجاجة وغيره ـ وهي النور الذي ضرب الله به المثل، ومثل القمر، فإن الله سماه نوراً فقال: ﴿جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ [1] ولا ريب أن النار جسم لطيف شفاف.

وأعراض: مثل ما يقع من شعاع الشمس، والقمر والنار على الأجسام الصقيلة، وغيرها، فإن المصباح إذا كان في البيت أضاء جوانب البيت، فذلك النور والشعاع الواقع على الجدر، والسقف، والأرض؛ هو عَرَضٌ، وهو كيفية قائمة بالجسم.

وقد يقال: ليس الصفة القائمة بالنار والقمر ونحوهما نوراً، فيكون الاسم على الجوهر تارة، وعلى صفة أخرى؛ ولهذا يقال لضوء النهار: نور، كما قال تعالى: ﴿وجعل الظلمات والنور﴾ [2] ومن هذا تسمية الليل ظلمة، والنهار نوراً، فإنهما عَرَضَان. وقد قيل: هما جوهران؛ وليس هذا موضع بسط ذلك.

فتبين أن اسم النور يتناول هذين والمعترض ذكر أوّلاً حد العرض، وذكر ثانياً حد الجسم فتناقض، وكأنه أخذ ذلك من كلامي ولم يهتد لوجه الجمع.

وكذلك اسم الحق، يقع على ذات الله تعالى، وعلى صفاته القدسية، كقول النبي ﷺ: **«أنت الحق، وقولك الحق، والجنة حق، والنار حق والنبيون حق، ومحمد حق»** [3].

وأما قول المعترض: النور ضد الظلمة، وجل الحق أن يكون له ضد.

فيقال له: لم تفهم معنى الضد المنفي عن الله؛ فإن الضد يراد به: ما يمنع ثبوت

---

(١) سورة يونس، آية: ٥.

(٢) سورة الأنعام، آية: ١.

(٣) أخرجه البخاري في التهجد باب ١، والدعوات باب ٩، والتوحيد باب ٨، ٢٤، ٣٥. ومسلم في المسافرين حديث ١٩٩. والترمذي في الدعوات باب ٨٢. والنسائي في قيام الليل باب ٩. وابن ماجة في الدعاء باب ١٠.

الآخر، كما يقال في الأعراض المتضادة مثل السواد والبياض. ويقول الناس: الضدان لا يجتمعان، ويمتنع اجتماع الضدين؛ وهذا التضاد عند كثير من الناس لا يكون إلا في الأعراض وأما الأعيان فلا تضاد فيها؛ فيمتنع عند هذا أن يقال: لله ضد، أو ليس له ضد؛ ومنهم مَنْ يقول: يتصور التضاد فيها، والله تعالى ليس له ضد يمنع ثبوته ووجوده بلا ريب؛ بل هو القاهر الغالب الذي لا يغلب.

وقد يراد بالضد: المعارض لأمره وحكمه، وإن لم يكن مانعاً من وجود ذاته، كما قال النبي ﷺ: **«مَنْ حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضادَّ الله في أمره»** رواه أبو داود [1].

وتسمية المخالف لأمره وحكمه ضداً كتسميته عدواً.

وبهذا الاعتبار فالمعادون المضادون لله كثيرون؛ فأما على التفسير الأول فلا ريب أنه ليس في نفس الأمر مضاد لله؛ لكن التضاد يقع في نفس الكفار فإن الباطل ضد الحق، والكذب ضد الصدق؛ فمَن اعتقد في الله ما هو منزه عنه كان هذا ضداً للإيمان الصحيح به.

وأما قوله: «النور ضد الظلمة،وجل الحق أن يكون له ضد» فيقال له: والحي ضد الميت، والعليم ضد الجاهل، والسميع، والبصير، والذي يتكلم ضد الأصم الأعمى الأبكم، وهكذا سائر ما سُمِّي الله به من الأسماء لها أضداد، وهو منزه عن أن يسمى بأضدادها، فجل الله أن يكون ميتاً، أو عاجزاً، أو فقيراً، ونحو ذلك.

وأما وجود مخلوق له موصوف بضد صفته، مثل: وجود الميت، والجاهل، والفقير، والظالم، فهذا كثير؛ بل غالب أسمائه لها أضداد موجودة في الموجودين.

ولا يقال لأولئك إنهم أضداد الله، ولكن يقال إنهم موصوفون بضد صفات الله، فإن التضاد بين الصفات إنما يكون في المحل الواحد لا في محلين، فمن كان موصوفاً بالموت ضادته الحياة، ومَنْ كان موصوفاً بالحياة ضاده الموت، والله سبحانه يمتنع أن يكون ظلمة أو موصوفاً بالظلمة، كما يمتنع أن يكون ميتاً، أو موصوفاً بالموت.

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه، في باب ١٤ من الأقضية باب ١٤. والإمام أحمد ٢/٧٠.

فهذا المعترض أخذ لفظ الضد بالاشتراك، ولم يميز بين الضد الذي يضاد ثبوته ثبوت الحق وصفاته وأفعاله، وبين أن يكون في مخلوقاته ما هو موصوف بضد صفاته، وبين ما يضاده في أمره ونهيه، فالضد الأول هو الممتنع، وأما الآخران فوجودهما كثير؛ لكن لا يقال إنه ضد لله، فإن المتصف بضد صفاته لم يضاده.

والذين قالوا «النور ضد الظلمة»، قالوا: يمتنع اجتماعهما في عين واحدة، لم يقولوا: إنه يمتنع أن يكون شيء موصوفاً بأنه نور، وشيء آخر موصوفاً بأنه ظلمة؛ فليتدبر العاقل هذا التعطيل والتخليط.

وأما قوله: لو كان نوراً لم يجز إضافته إلى نفسه في قوله: ﴿مثل نوره﴾ [1] فالكلام عليه من طريقين:

أحدهما: أن نقول: النص في كتاب الله وسنة رسوله قد سمى الله نور السموات والأرض، وقد أخبر النص أن الله نور، وأخبر أيضاً أنه يحتجب بالنور؛ **فهذه** ثلاثة أنوار في النص وقد تقدم ذكر الأول.

وأما الثاني: فهو في قوله: ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها﴾ [2].

وفي قوله: ﴿مثل نوره﴾ [1].

وفيما رواه مسلم في صحيحه: عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله خلق خلقه في ظلمة، وألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل**» [3].

ومنه: قوله ﷺ في دعاء الطائف: «**أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له**

---

(١) سورة النور، آية: ٣٥.

(٢) سورة الزمر، آية ٦٩.

(٣) الحديث أخرجه أيضاً الترمذي في سننه، كتاب الإيمان باب ١٨. والإمام أحمد في المسند ١٧٦/٢، ١٩٧.

الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة أن ينزل بي سخطك، أو يحل عليّ غضبك» رواه الطبراني وغيره [1].

ومنه: قول ابن مسعود: إن ربَّكُم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نـور وجهه.

ومنه: قوله: ما رواه مسلم في صحيحه: عن أبي موسى، عن النبي ﷺ: قام فينا رسول الله ﷺ بأربع كلمات فقال: «**إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور ـ أو النار ـ لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه**» [2]. فهذا الحديث فيه ذكر حجابه.

فإن تردد الراوي في لفظ النار والنور لا يمنع ذلك، فإن مثل هذه النار الصافية التي كلم بها موسى يقال لها: نار، ونور، كما سمى الله نار المصباح نوراً، بخلاف النار المظلمة كنار جهنم فتلك لا تسمى نوراً.

فالأقسام ثلاثة:

إشراق بلا إحراق: وهو النور المحض كالقمر.

وإحراق بلا إشراق: وهي النار المظلمة.

وما هو نار ونور: كالشمس، ونار المصابيح التي في الدنيا توصف بالأمرين.

وإذا كان كذلك صح أن يكون نور السموات والأرض، وأن يضاف إليه النور، وليس المضاف هو عين المضاف إليه.

الطريق الثاني: أن يقال: هذا يرد عليكم لا يختص بمن يسميه بما سمى به نفسه وبَيَّنَه؛ **فأنت** إذا قلت: هاد، أو منور، أو غير ذلك: فالمسمى نوراً هو الرب نفسه، ليس هو النور المضاف إليه. فإذا قلت: هو الهادي فنوره الهدى جعلت أحد النورين

---

(١) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد، وعزاه للطبراني في المعجم الكبير.

(٢) سبق تخريجه.

عيناً قائمة، والآخر صفة؛ فهكذا يقول مَنْ يسميه نوراً؛ وإذا كان السؤال يرد على القولين والقائلين كان تخصيص أحدهما بأنه مخالف لقوله ظلماً ولَدَداً في المحاجة، أو جهلاً وضلالاً عن الحق.

وأما ما ذكره من الأقوال: فلا ريب أن للناس فيها من الأقوال أكثر مما ذكره، والموجود بأيدي الأمة من الروايات الصادقة والكاذبة، والآراء المصيبة والمخطئة لا يحصيه إلا الله، والكلام في تفسير أسماء الله، وصفاته، وكلامه فيه من الغث والسمين ما لا يحصيه إلا رب العالمين، وإنما الشأن في الحق والعلم والدين.

وقد كتبت قديماً في بعض كتبي لبعض الأكابر: إن العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، فالشأن في أن نقول علماً وهو النقل المصدق، والبحث المحقق، فإن ما سوى ذلك - وإن زخرف مثله بعض الناس - خزف مزوق، وإلا فباطل مطلق، مثل ما ذكره في هذه الآية وغيرها.

وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس: كتب التفسير، فيها كثير من التفسير منقولات عن السلف مكذوبة عليهم، وقول على الله ورسوله بالرأي المجرد؛ بل بمجرد شبهة قياسية، أو شبهة أدبية.

فالمفسرون الذين ينقل عنهم لم يسمهم، ومع هذا فقد ضعف قولهم بالباطل، فإن القوم فسروا النور في الآية: بأنه الهادي، لم يفسروا النور في الأسماء الحسنى، والحديث عن النبي ﷺ؛ فلا يصح تضعيف قولهم بما ضعفه.

ونحن إنما ذكرنا ذلك لبيان تناقضه، وأنه لا يحتج علينا بشيء يروج على ذي لب، فإن التناقض أول مقامات الفساد، وهذا التفسير قد قاله طائفة من المفسرين. وأما كونه ثابتاً عن ابن عباس أو غيره، فهذا مما لم نثبته.

ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيء كثير، من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره، فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة فليراجع كتب التفسير التي يحرر فيها النقل، مثل: تفسير محمد بن جرير الطبري، الذي ينقل فيه كلام السلف بالإسناد، وليعرض عن تفسير مقاتل، والكلبي، وقبله تفسير بقي بن

مخلد الأندلسي، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم الشامي، وعبد بن حميد الكشي، وغيرهم، إن لم يصعد إلى تفسير الإمام إسحاق بن راهويه، وتفسير الإمام أحمد بن حنبل وغيرهما من الأئمة، الذين هم أعلم أهل الأرض بالتفاسير الصحيحة عن النبي ﷺ، وآثار الصحابة، والتابعين كما هم أعلم الناس بحديث النبي ﷺ، وآثار الصحابة والتابعين في الأصول والفروع وغير ذلك من العلوم.

فأما أن يثبت أصلاً يجعله قاعدة بمجرَّدِ رأي، فهذا إنما ينفق على الجهال بالدلائل، الأغشام في المسائل: وبمثل هذه المنقولات - التي لا يميز صدقها من كذبها، والمعقولات التي لا يميز صوابها من خطئها - ضل مَنْ ضل من أهل المشرق في الأصول والفروع، والفقه والتصوف.

وما أحسن ما جاء هذا في آية النور التي قال الله تعالى فيها: ﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾ [1] نسأل الله أن يجعل لنا نوراً.

ثم نقول: هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾ [2] أي: هادي أهل السموات والأرض، لا يضرنا، ولا يخالف ما قلناه، فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافاً؛ لم يذكروه في تفسير نور مطلق، كما ادعيت أنت من ورود الحديث به؛ فأين هذا من هذا؟.

ثم قول مَنْ قال من السلف: هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً: فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسر من الأسماء، أو بعض أنواعه؛ ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه.

وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومَنْ تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة، مثال ذلك قول بعضهم في: ﴿الصراط

---

(١) سورة النور، آية: ٤٠.

(٢) سورة النور، آية: ٣٥.

المستقيم﴾[1]: إنه الإسلام، وقول آخر: إنه القرآن، وقول آخر: إنه السنة والجماعة، وقول آخر: إنه طريق العبودية. فهذه كلها صفات له متلازمة، لا متباينة، وتسميته بهذه الأسماء بمنزلة تسمية القرآن والرسول بأسمائه: بل بمنزلة أسماء الله الحسنى.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات﴾[2] فذكر منهم صنفاً من الأصناف، والعبد يَعُمُّ الجميع. فالظالم لنفسه المخل ببعض الواجب، والمقتصد القائم به، والسابق المتقرب بالنوافل بعد الفرائض.

وكل من الناس يدخل في هذا بحسب طريقه في التفسير والترجمة، ببيان النوع والجنس؛ ليقرب الفهم على المخاطب، كما لو قال الأعجمي ما الخبز؟ فقيل له: هذا، وأُشِيرَ إلى الرغيف. فالغرض الجنس لا هذا الشخص فهكذا تفسير كثير من السلف، وهو من جنس التعليم.

فقول من قال: ﴿نور السموات والأرض﴾[3] هادي أهل السموات والأرض كلام صحيح، فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هادياً لهم؛ أما أنهم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم، وأما أنهم أرادوا ذلك، فقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السموات من نور وجهه.

وقد تقدم عن النبي ﷺ من ذكر نور وجهه، وفي رواية «النور» ما فيه كفاية؛ فهذا بيان معنى غير الهداية.

وقد أخبر الله في كتابه أن الأرض تشرق بنور ربها[4]، فإذا كانت تشرق من نوره كيف لا يكون هو نوراً؟ ولا يجوز أن يكون هذا النور المضاف إليه إضافة خلق وملك واصطفاء ـ كقوله: ﴿ناقة الله﴾[5] ونحو ذلك ـ لوجوه:

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ٥.

(٢) سورة فاطر، آية: ٣٢.

(٣) سورة النور، آية: ٣٥.

(٤) في الآية: ٦٩ من سورة الزمر.

(٥) سورة الأعراف، آية: ٧٣.

أحدها: أن النور لم يضف قط إلى الله إذا كان صفة لأعيان قائمة، فلا يقال في المصابيح التي في الدنيا، إنها نور الله، ولا في الشمس والقمر، وإنما يقال كما قال عبدالله بن مسعود: إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السموات من نور وجهه.

وفي الدعاء المأثور عن النبي ﷺ: «**أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات، وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة**»[1].

الثاني: أن الأنوار المخلوقة كالشمس والقمر، تشرق لها الأرض في الدنيا، وليس من نور إلا وهو خلق من خلق الله، وكذلك مَنْ قال: مُنَوِّرُ السموات والأرض لا ينافي أنه نور، وكل منور نور، فهما متلازمان.

ثم إن الله تعالى ضرب مثل نوره الذي في قلوب المؤمنين بالنور الذي في المصباح، وهو في نفسه نور، وهو منور لغيره، فإذا كان نوره في القلوب هو نور، وهو منور، فهو في نفسه أحق بذلك، وقد علم أن كل ما هو نور فهو منور.

وأما قول مَنْ قال: معناه منور السموات بالكواكب: فهذا إن أراد به قائله: أن ذلك من معنى كونه نور السموات، وأنه أراد به ليس لكونه نور السموات والأرض معنى إلا هذا فهو مبطل؛ لأن الله أخبر أنه نور السموات والأرض؛ والكواكب لا يحصل نورها في جميع السموات والارض.

وأيضاً فإنه قال: ﴿مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾[2]: فضرب المثل لنوره الموجود في قلوب المؤمنين؛ فعلم أن النور الموجود في قلوب المؤمنين نور الإيمان، والعلم مراد من الآية؛ لم يضربها على النور الحسي الذي **يكون** للكواكب، وهذا هو الجواب عما رواه عن ابن عباس في رواية أخرى، وأبي العالية، والحسن، بعد المطالبة بصحة النقل، والظن ضعفه عن ابن عباس؛ لأنهم جعلوا ذلك من معاني النور، أما أنهم يقولون قوله: ﴿الله نور السموات والأرض﴾[3] ليس معناه إلا التنوير بالشمس، والقمر والنجوم، فهذا باطل قطعاً.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة النور، آية: ٣٥.

(٣) سورة النور، آية: ٣٥.

وقد قال ﷺ : « **أنت نور السموات والأرض ومن فيهن** »[1] .

ومعلوم أن العميان لا حظ لهم في ذلك ، ومَنْ يكون بينه وبين ذلك حجاب لا حظ له في ذلك ، والموتى لا نصيب لهم من ذلك ، وأهل الجنة لا نصيب لهم من ذلك ، فإن الجنة ليس فيها شمس ولا قمر ؛ كيف وقد روي أن أهل الجنة يعلمون الليل والنهار بأنوار تظهر من العرش ، مثل ظهور الشمس لأهل الدنيا فتلك الأنوار خارجة عن الشمس والقمر .

وأما قوله : قد قيل : بالأدلة والحجج ، فهذا بعض معنى الهادي ، وقد تقدم الكلام على قوله : « هذا يبطل قوله أن التأويل دفع للظاهر ، ولم ينقل عن السلف » فإن هذا الكلام مكذوب علي ، وقد ثبت تناقض صاحبه ، وأنه لم يذكر عن السلف إلا ما اعترف بضعفه .

وأما الذي أقوله الآن وأكتبه ـ وإن كنت لم أكتبه فيما تقدم من أجوبتي ، وإنما أقوله في كثير من المجالس ـ إن جميع ما في القرآن من آيات الصفات ، فليس عن الصحابة اختلاف في تأويلها .

وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة ، وما رووه من الحديث ، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير ، فلم أجد ـ إلى ساعتي هذه ـ عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات ، أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف ؛ بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته ، وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله ، وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيء كثير .

وتمام هذا أني لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى : ﴿يوم يكشف عن ساق﴾[2] فروي عن ابن عباس ، وطائفة : أن المراد به : الشدة ، إن الله يكشف عن

---

(١) سبق تخريجه .

(٢) سورة القلم ، آية : ٤٢ .

الشدة في الآخرة، وعن أبي سعيد وطائفة أنهم عدوها في الصفات؛ للحديث الذي رواه أبو سعيد في الصحيحين[١].

.ولا ريب أن ظاهر القرآن [لا] يدل على أن هذه من الصفات فإنه قال: ﴿يوم يكشف عن ساق﴾[٢] نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله، ولم يقل عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف؛ ولكن كثير من هؤلاء يجعلون اللفظ على ما ليس مدلولاً له، ثم يريدون صرفه عنه، ويجعلون هذا تأويلاً، وهذا خطأ من وجهين كما قدمناه غير مرة.

وأما قوله: «لو كان نوراً حقيقة ـ كما تقوله المشبهة ـ لوجب أن يكون الضياء ليلاً ونهاراً على الدوام».

فنحن نقول بموجب ما ذكره من هذا القول، فإن المشبهة يقولون: إنه نور كالشمس؛ والله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾[٣] فإنه ليس كشيء من الأنـوار، كما إن ذاته ليست كشيء من الذوات؛ لكن ما ذكره حجة عليه، فإنه يمكن أن يكون نوراً يحجبه عن خلقه، كما قال في الحديث: **«حجابه النور ـ أو النار ـ لـو كشفـه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»**.[٤]

لكن هنا غلط في النقل، وهو إضافة هذا القول إلى المشبهة، فإن هذا من أقوال الجهمية المعطلة أيضاً: كالمريسي، فإنه كان يقول: إنه نور، وهو كبير الجهمية؛ وإن كان قصده بالمشبهة من أثبت أن الله نور حقيقة، فالمثبتة للصفات كلهم عنده مشبهة، وهذه لغة الجهمية المحضة يسمون كل مَنْ أثبت الصفات مشبهاً.

فقد قدمنا أن ابن كلاب والأشعري وغيرهما ذكرا أن نفي كونه نوراً في نفسه هو قول الجهمية والمعتزلة، وأنهما أثبتا أنه نور، وقررا ذلك هما وأكابر أصحابهما، فكيف

(١) تقدم الحديث بنصه.

(٢) سورة القلم، آية: ٤٢.

(٣) سورة الشورى، آية: ١١.

(٤) سبق تخريجه.

بأهل الحديث وأئمة السنة. وأول هؤلاء المؤمنين بالله وبأسمائه، وصفاته رسول الله ﷺ.

وقد أجاب النبي ﷺ عن هذا السؤال الذي عارض به المعترض، فقال ﷺ: **«حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»** [1].

فأخبر أنه حجب عن المخلوقات بحجابه النور أن تدركها سبحات وجهه، وأنه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه، فهذا الحجاب عن إحراق السبحات يبين ما يَرِدُ في هذا المقام.

وأما ما ذكره عن ابن عباس في روايته الأخرى فمعناه بعض الأنوار الحسية.

وما ذكره من كلام العارفين. فهو بعض معاني هدايته لعباده، وإنما ذلك تنويع بعض الأنواع بحسب حاجة المخاطبين، كما ذكرناه من عادة السلف أن يفسروها بذكر بعض الأنواع، يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين، لا عل سبيل الحصر والتحديد.

فقد تبين أن جميع ما ذكر من الأقوال يرجع إلى معنيين من معاني كونه نور السموات والأرض، وليس في ذلك دلالة على أنه في نفسه ليس بنور.



(١) سبق تخريجه.

قال الشيخ الإمام العلامة، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس: أحمد بن تيمية، قدس الله روحه:

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً.

حديث: «**رؤية المؤمنين ربهم في الجنة في مثل يوم الجمعة من أيام الدنيا**» رواه أبو الحسن الدارقطني في كتابه في الرؤية ـ وما علمنا أحداً جمع في هذا الباب أكثر من كتاب أبي بكر الآجرى، وأبي نعيم الحافظ الأصبهاني ـ رواه من حديث أنس مرفوعاً، ومن حديث ابن مسعود موقوفاً، ورواه ابن ماجة من حديث ابن مسعود مرفوعاً.

فأما حديث أنس فرواه الدارقطني من خمس طرق أو ست طرق، في غالبها أن الرؤية تكون بمقدار صلاة الجمعة في الدنيا، وصرح في بعضها: بأن النساء يرينه في الأعياد.

وأما حديث ابن مسعود ففي جميع طرقه ـ مرفوعها وموقوفها ـ التصريح بذلك؛ وإسناد حديث ابن مسعود أجود من جميع أسانيد هذا الباب ورواه أبو عبدالله بن بطة في «الإبانة» بإسناد آخر من حديث أنس أجود من غيره، وذكر فيه: «**وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة**». ورواه أبو أحمد بن عدي من حديث صالح بن حيان، عن ابن بريدة، عن أنس وما أعلم لفظه.

ورواه أبو عمرو الزاهد بإسناد آخر لم يحضرني لفظه. ورواه أبو العباس السراج، حدثنا علي بن اشيب، حدثنا أبو بدر، حدثنا زياد بن خيثمة، عن عثمان بن مسلم، عن أنس بن مالك، وليس فيه الزيادة.

ورواه أبو يعلى الموصلي في مسنده، عن شيبان بن فروخ، عن الصعق بن حزن، عن علي بن الحكم البناني، عن أنس نحوه، ولا أعلم لفظه.

ورواه أبو بكر البزار، وأبو بكر الخلال، وابن بطة من حديث حذيفة بن اليمان مرفوعاً، ولم يذكر فيه هذه الزيادة، لكن قال في آخره: **فلهم في كل سبعة أيام الضعف على ما كانوا فيه** - قال - وذلك قول الله في كتابه: ﴿فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [1]. ورواه الآجري، وابن بطة أيضاً مرفوعاً من حديث ابن عباس وفيه: « **وأقربهم منه مجلساً أسرعهم إليه يوم الجمعة وأبكرهم غُدُوّاً** ».

وله طريق آخر من حديث أبي هريرة، ورواه الترمذي، وابن ماجة من حديث عبد الحميد بن أبي العشرين، عن الأوزاعي، عن حسان بن عطية، عن أبي هريمان، وقال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

وقد روى سويد بن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا، وقالوا: ورواه سويد بن عبدالعزيز عن الأوزاعي **قال: قال**: حديث عن سعيد. وروى **أيضاً** معناه عن كعب الأحبار موقوفاً وفيه معنى الزيادة.

وأصل حديث « سوق الجنة » قد رواه مسلم في صحيحه ولم يذكر فيه الرؤية، وهذه الأحاديث عامتها إذا جرد إسناد الواحد منها لم يخل عن مقال قريب أو شديد، لكن تعددها وكثرة طرقها يغلب على الظن ثبوتها في نفس الأمر؛ بل قد يقتضي القطع بها.

وأيضاً فقد روي عن الصحابة والتابعين ما يوافق ذلك، ومثل هذا لا يقال بالرأي؛ وإنما يقال بالتوقيف.

فروى الدارقطني بإسناد صحيح، عن ابن المبارك، أخبرنا المسعودي، عن المنهال ابن عمرو، عن أبي عبيدة، عن عبدالله بن مسعود قال: « **سارعوا إلى الجمعة فإن**

---

(١) سورة السجدة، آية: ١٧.

الله يبرز لأهل الجنة في كل جمعة في كثيب من كافور، فيكونون في قرب منه على قدر تسارعهم إلى الجمعة في الدنيا».

وأيضاً بإسناد صحيح إلى شبابة بن سوار، عن عبد الرحمن بن عبدالله المسعودي، عن المنهال بن عمرو، عن أبي عبيدة بن عبدالله بن مسعود، عن عبدالله بن مسعود قال: **«سارعوا إلى الجمعة فإن الله عز وجل يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة في كثيب من كافور أبيض فيكونون في الدنو منه على مقدار مسارعتهم في الدنيا إلى الجمعة، فيحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا».**

قال: وكان عبدالله بن مسعود لا يسبقه أحد إلى الجمعة، قال: فجاء يوماً وقد سبقه رجلان فقال: رجلان وأنا الثالث إن الله يبارك في الثالث.

ورواه ابن بطة بإسناد صحيح من هذا الطريق، وزاد فيه: **«ثم يرجعون إلى أهليهم فيحدثونهم بما قد أحدث لهم من الكرامة شيئاً لم يكونوا رأوه فيما خلا»** هذا إسناد حسن حَسَّنَه الترمذي وغيره.

ويقال إن أبا عبيدة لم يسمع من أبيه؛ لكن هو عالم بحال أبيه متلق لآثاره من أكابر أصحاب أبيه، وهذه حال متكررة من عبدالله - رضي الله عنه - فتكون مشهورة عند أصحابه فيكثر المتحدث بها، ولم يكن في أصحاب عبدالله مَنْ يتهم عليه حتى يخاف أن يكون هو الواسطة، فلهذا صار الناس يحتجون برواية ابنه عنه وإن قيل إنه لم يسمع من أبيه.

وقد روي هذا عن ابن مسعود من وجه آخر، رواه ابن بطة في «الإبانة» بإسناد صحيح عن الوليد بن مسلم، عن ثور بن يزيد عن عمرو بن قيس إلى عبدالله بن مسعود قال: إن الله يبرز لأهل جنته في كل يوم جمعة في كثيب من كافور أبيض، فيكونون في الدنو منه كتسارعهم إلى الجمعة، فيحدث لهم من الحياة والكرامة ما لم يروا قبله».

وروي عن ابن مسعود من وجه ثالث، رواه سعيد في سننه: حدثنا فرج بن فضالة، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن مسعود أنه كان يقول: «بكروا في الغدو في الدنيا إلى

الجمعات؛ فإن الله يبرز لأهل الجنة في كل يوم جمعة على كثيب من كافور أبيض، فيكون الناس منه في الدنو كغدوهم في الدنيا إلى الجمعة».

وهذا الذي أخبر به ابن مسعود أمر لا يعرفه إلا نبي أو مَنْ أخذه عن نبي، فيعلم بذلك أن ابن مسعود أخذه عن النبي ﷺ؛ ولا يجوز أن يكون أخذه عن أهل الكتاب لوجوه:

أحدها: أن الصحابة قد نهوا عن تصديق أهل الكتاب فيما يخبرونهم به: فمن المحال أن يحدث ابن مسعود رضي الله عنه بما أخبر به اليهود على سبيل التعليم ويبني عليه حكماً.

الثاني: أن ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ خصوصاً كان من أشد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ إنكاراً لمن يأخذ من أحاديث أهل الكتاب.

الثالث: أن الجمعة لم تشرع إلا لنا، والتبكير فيها ليس إلا في شريعتنا، فيبعد مثل أخذ هذا عن الأنبياء المتقدمين، ويبعد أن اليهودي يحدث بمثل هذه الفضيلة لهذه الأمة، وهم الموصوفون بكتمان العلم والبخل به وحسد هذه الأمة.

ورواه ابن ماجة في سننه من وجه آخر، مرفوعاً إلى النبي ﷺ، عن علقمة قال: خرجت مع عبدالله بن مسعود إلى الجمعة فوجد ثلاثة قد سبقوه فقال: رابع أربعة،وما رابع أربعة ببعيد، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن الناس يجلسون من الله يوم الجمعة على قدر رواحهم إلى الجمعة الأول والثاني والثالث ثم قال: رابع أربعة وما رابع أربعة ببعيد**».

وهذا الحديث مما استدل به العلماء على استحباب التبكير إلى الجمعة، وقد ذكروا هذا المعنى من جملة معاني قوله: ﴿السابقون السابقون﴾ [1]، قال بعضهم: السابقون في الدنيا إلى الجمعات هم السابقون في يوم المزيد في الآخرة، أو كما قال؛ فإنه لم يحضرني لفظه، وتأييد ذلك بقول النبي ﷺ المخرج في الصحيحين: «**نحن الآخرون**

(١) سورة الواقعة، آية: ١٠.

السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب قبلنا وأوتيناه من بعدهم، فهذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع: اليهود غداً والنصارى بعد غد» [1]، فإنه جعل سبقنا لهم في الآخرة لأجل أنا أوتينا الكتاب من بعدهم فهدينا لما اختلفوا فيه من الحق حتى صرنا سابقين لهم إلى التعبيد، فكما سبقناهم إلى التعبيد في الدنيا نسبقهم إلى كرامته في الآخرة.

وأما حديث أنس ـ وهو أشهر الأحاديث ـ فيما يكون يوم الجمعة في الآخرة من زيارة الله ورؤيته وإتيان سوق الجنة، فأصح حديث عنه ما رواه مسلم في صحيحه: عن حماد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: **«إن في الجنة لسوقاً يأتونها كل جمعة فتهب ريح الشمال فَتَحْثُو في وجوههم وثيابهم فيزدادون حسناً وجمالاً، فيقول لهم أهلوهم: والله! لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً، فيقولون: وأنتم والله لقد ازددتم بعدنا حسناً وجمالاً»**.

فهذا ليس فيه إلا أنهم يأتون السوق، وفيه يزدادون حسناً وجمالاً، وأن أهليهم ازدادوا أيضاً في غيبتهم عنهم حسناً وجمالاً، وإن كانوا لم يأتوا سوق الجنة.

وإن كانت زيادة بعض الحديث على بعض غير مقبولة؛ بل يجعل نوع تعارض؟ فينبغي أن لا يقبل في الباب حديث برؤية الله يوم الجمعة؛ لأنه ليس فيها شيء يقاوم حديث أنس هذا، فإنه هو الذي أخرجه أصحاب الصحيح دون الجميع؛ بل قد يقال: لو كانت رؤية الله خاصة، وأن زيادة الوجوه حسناً وجمالاً كان عنها لأخبر به في هذا الحديث، بل قد يقال: ظاهره أن زيادة الحسن والجمال إنما كان من الريح التي تهب في وجوههم وثيابهم.

وإن كان الواجب أن يقال: ما في تلك الأحاديث من الزيادات لا ينافي هذا ـ وإن كان هذا أصح ـ فإن الترجيح إنما يكون عند التنافي، وأما إذا أخبر في أحد

(١) أخرجه البخاري في الوضوء باب ٦٨، والجمعة باب ١، ١٢، والأنبياء باب ٥٤، والأيمان باب ١. ومسلم في الجمعة حديث ١٩، ٢١. والنسائي في الجمعة باب ١. والدارمي في المقدمة باب ٨.

الحديثين بشيء، وأخبر في الآخر بزيادة أخرى لا تنافيها كانت تلك الزيادة بمنزلة خبر مستقل، فهذا هو الصواب.

وليس هذا مما اختلف فيه الفقهاء من الزيادة في النص هل هي نَسْخٌ؟ فإن ذلك إنما هو في الأحكام التي هي الأمر، والنهي، والإباحة، وتوابعها: مثل ما قال الله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ [(١)].

وقال النبي ﷺ: «**البِكْرُ بالبكر جلد مائة وتغريب عام**» [(٢)].

وقال لآخر: «**على ابنك جلد مائة وتغريب عام**» [(٣)].

فهنا اختلف العلماء هل هذه الزيادة نسخ لقوله: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا﴾ [(١)]؟ مع أن الجمهور على أنها ليست بنسخ وهو الصحيح كما هو مقرر في موضعه.

وأما زيادة أحد الخبرين على الآخر في الأخبار المحضة، فهذا مما لم يختلف المسلمون أنه ليس بنسخ، وأنه لا ترد الزيادة إذا لم تناف المزيد؛ فإن رجلاً لو قال: رأيت رجلاً ثم قال: رأيت رجلاً عاقلاً أو عالماً، لم يكن بين الكلامين منافاة؛ ففرق بين الإطلاق، والتقييد، والتجريد، والزيادة في الأمور الطلبية؛ وبين ذلك في الأمور الخبرية.

وإذا كان كذلك، فيقال: قد جاء في أحاديث أُخر أن السوق يكون بعد رؤية الله سبحانه، كما أن العادة في الدنيا أنهم ينتشرون في الأرض، ويبتغون من فضل الله بعد زيارة الله، والتوجه إليه في الجمعة.

وما في هذا الحديث من ازدياد وجوههم حسناً وجمالاً لا يقتضي انحصار ذلك في الريح، فإن أزواجهم قد ازدادوا حسناً وجمالاً ولم يشركوهم في الريح؛ بل يجوز أن

---

(١) سورة النور، آية: ٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الحدود باب ١٩، ٢٤، ٣٠، ٣٢، ٣٨، والأحكام باب ٣٩، ومسلم في صحيحه كتاب الحدود حديث ١٢، ١٣، ٢٥. وأبو داود في سننه، كتاب الحدود باب ٧.

(٣) سبق في الحديث السابق.

يكون حصل في الريح زيادة على ما حصل لهم قبل ذلك، ويجوز أن يكون هذا الحديث مختصراً من بقية الأحاديث بأن سبب الازدياد رؤية الله تعالى مع ما اقترن بها.

وعلى هذا فيمكن أن يكون نساؤهم المؤمنات رأين الله في منازلهن في الجنة رؤية اقتضت زيادة الحسن والجمال - إذا كان السبب هو الرؤية كما جاء مفسراً في أحاديث أخر - كما أنهم في الدنيا كان الرجال يروحون إلى المساجد فيتوجهون إلى الله هنالك، والنساء في بيوتهن يتوجهن إلى الله بصلاة الظهر؛ والرجال يزدادون نوراً في الدنيا بهذه الصلاة، وكذلك النساء يزددن نوراً بصلاتهن، كل بحسبه؛ والله سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، بل كل عبد يراه مخلياً به في وقت واحد كما جاء في غير حديث، بل قد بين النبي ﷺ أن بعض مخلوقاته - وهو القمر - يراه كل واحد مخلياً به إذا شاء.

إذا تلخص ذلك، فنقول: الأحاديث الزائدة على هذا الحديث في بعضها ذكر الرؤية في الجمعة، وليس فيه ذكر تقدير ذلك بصلاة الجمعة في الدنيا، كما في حديث أبي هريرة حديث سوق الجنة، وفي بعضها أنهم يجلسون من الله يوم الجمعة في الآخرة على قدر رواحهم إلى الجمعة في الدنيا؛ وليس فيه ذكر الرؤية - كما تقدم في حديث ابن مسعود المرفوع - وفي بعضها ذكر الأمرين جميعاً، وهي أكثر الأحاديث.

وليست الأحاديث المتضمنة للرؤية المجردة عن تقدير ذلك بصلاة الجمعة بدون الأحاديث المتضمنة لذلك: لا في الكثرة، ولا في قوة الأسانيد؛ بل المتضمنة لذلك أكثر منها، وإسناد بعضها أجود من إسناد تلك، ولو كانت تلك أكثر، ورويت هذه الزيادة بإسناد واحد - من جنس تلك الأسانيد - لكان حكمها في القبول والرد كحكم المزيد؛ لعدم المنافاة.

ولو فرض أن بعض العامة الذين يسمعون الأحاديث من القصاص، أو من النقاد، أو بعض مَنْ يطالع الأحاديث ولا يعتني بتمييزها، اشتهر عنده شيء من ذلك دون شيء لم يكن بهذا عبرة أصلاً. فكم من أشياء مشهورة عند العامة؛ بل وعند كثير من الفقهاء والصوفية والمتكلمين أو أكثرهم؛ ثم عند حكام الحديث العارفين به: لا أصل له! بل قد يقطعون بأنه موضوع.

وكم من أشياء مشهورة عند العارفين بالحديث بل متواترة عندهم، وأكثر العامة؛ بل كثير من العلماء الذين لم يعتنوا بالحديث ما سمعوها أو سمعوها من وراء وراء، وهم إما مكذبون بها، وإما مرتابون فيها، وهم مع ذلك لم يضبطوها ضبط العالم لعلمه، كضبط النحوي للنحو، والطبيب للطب، وإن ضبطوا منها شيئاً: ضبطوا اللفظة بعد اللفظة، مما لا تسمن ولا تغني من جوع، وليس ذلك مما يعتمد عليه، ولا ينضبط به دين الله، ولا يسقط به عن الأمة الفرض في حفظ علم النبوة، والفقه فيه.

قال الإمام أحمد: معرفة الحديث والفقه فيه أحب إلي من حفظه.

وأنا أذكر شواهد ما ذكرته:

فروى الدارقطني في «كتاب الرؤية» - وهي من أوائل ما رواه في ترجمة أنس -: حدثنا أحمد، حدثنا سليمان، حدثنا محمد بن عثمان بن محمد، حدثنا مروان بن جعفر، حدثنا نافع أبو الحسن مولى بني هشام، حدثنا عطاء بن أبي ميمونة، عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله ﷺ: **«إذا كان يوم القيامة رأى المؤمنون ربهم عز وجل، فأحدثهم عهداً بالنظر إليه في كل جمعة، وتراه المؤمنات يوم الفطر، ويوم النحر»**.

وروى الدارقطني أيضاً عن جماعة ثقاة، عن عبدالله بن روح المدائني، حدثنا سلام ابن سليمان، حدثنا ورقاء، وإسرائيل، وشعبة، وجرير بن عبدالحميد - كلهم - قالوا: حدثنا ليث، عن عثمان بن حميد، عن أنس بن مالك قال: سمعت النبي ﷺ يقول: **«أتاني جبريل عليه السلام وفي كفه كالمرآة البيضاء يحملها، فيها كالنكتة السوداء، فقلت: ما هذه التي في يدك يا جبريل؟! فقال: هذه الجمعة. قلت: وما الجمعة؟ قال: لكم فيها خير، قلت: وما يكون لنا فيها؟ قال: تكون عيداً لك ولقومك من بعدك، وتكون اليهود والنصارى تبعاً لكم، قلت: وما لنا فيها؟ قال: لكم فيها ساعة لا يسأل الله عبده فيها شيئاً هو له قسم إلا اعطاه إياه، وليس له بقسم إلا ادخر له في آخرته ما هو أعظم منه، قلت: ما هذه النكتة التي فيها؟ قال: هي الساعة ونحن ندعوه يوم المزيد، قلت: وما ذلك يا**

جبريل؟ قال: إن ربك أعد في الجنة وادياً فيه كثبان من مسك أبيض، فإذا كان يوم الجمعة هبط من عليين عز وجل على كرسيه فيحف الكرسي بكراسي من نور؛ فيجيء النبيون حتى يجلسوا على تلك الكراسي، ويحف الكرسي بمنابر من نور ومن ذهب مكللة بالجوهر، ثم يجيء الصديقون والشهداء حتى يجلسوا على تلك المنابر، ثم ينزل أهل الغرف من غرفهم حتى يجلسوا على تلك الكثبان، ثم يتجلى لهم عز وجل فيقول: أنا الذي صدقتكم وعدي وأتممت عليكم نعمتي! وهذا محل كرامتي، فسلوني! فيسألونه حتى تنتهي رغبتهم، فيفتح لهم في ذلك ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وذلك مقدار منصرفكم من الجمعة، ثم يرتفع على كرسيه عز وجل وترتفع معه النبيون والصديقون والشهداء، ويرجع أهل الغرف إلى غرفهم، وهي لؤلؤة بيضاء، وزمردة خضراء، وياقوتة حمراء غرفها وأبوابها منها، وأنهارها مطردة فيها، وأزواجها وخدامها وثمارها متدليات فيها، فليسوا إلى شيء بأحوج منهم إلى يوم الجمعة ليزدادوا منه نظراً إلى ربهم عز وجل ويزدادوا منه كرامة».

وروى ابن بطة هذا الحديث مثل هذا عن القافلاني: حدثنا محمد بن إسحاق الصاغاني، حدثنا عبدالله بن محمدبن أبي شيبة، حدثنا عبد الرحمن بن محمد، عن ليث، عن أبي عثمان، عن أنس، وفيه: «**ثم يتجلى لهم ربهم تعالى ثم يقول: سلوني أُعطكم! فيسألونه الرضا فيقول: رضائي أحلكم داري وأُنيلكم كرامتي، فسلوني أعطكم! فيسألونه الرضا فيشهدهم أنه قد رضي عنهم** - قال -: **فيفتح لهم ما لا ترى عين ولم تسمع أذن، ولم يخطر على قلب بشر** - قال -: **وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة، ثم يرتفع ويرتفع معه النبيون، والصديقون، والشهداء؛ ويرجع أهل الغرف إلى غرفهم**» وذكر تمامه.

وهذا الطريق يبين أن هذا الحديث محفوظ عن ليث بن أبي سليم، واندفع بذلك الكلام في سلام بن سليم؛ فإن هذا الإسناد الثاني كلهم أئمة إلى ليث، وأما الأول فكأن في القلب حزازة من أجل أن «سلاماً» رواه عن جماعة من المشاهير، ورواه عنه عبد الله ابن روح المدائني، وقد اختلف في سلام هذا: فقال ابن معين مَرَّةً: لا بأس به. وقال

أبو حاتم: صدوق صالح الحديث. وسئل عنه ابن معين مرة أخرى فقيل له: أثقة هو؟ فقال: لا. وقال العقيلي: لا يُتَابَع على حديثه.

فإذا كان الحديث قد روي من تلك الطريق الجيدة اندفع الحمل عليه.

ورواه الدارقطني من هذه الطريق من وجه ثالث: من حديث الحسن بن عرفة: حدثنا عمار بن محمد ابن أخت سفيان الثوري، عن ليث بن أبي سليم، عن عثمان، عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: **«أتاني جبريل وفي كفه كالمرآة البيضاء فيها كالنكتة السوداء»** وساق الحديث نحو ما تقدم، ولم يذكر: **«وذلك مقدار انصرافكم من الجمعة»**.

وهذا يُقَوِّي أن للحديث أصلاً عن ليث، ولا يضر ترك الزيادة؛ فإن عمار بن محمد ابن أخت سفيان لا يحتج: لا بزيادته، ولا بنقصه؛ وإنما ذكرناه للمتابعة.

وفي هذا الحديث أن الصالحين هم الذين يرجعون إلى أهليهم، فأما النبيون والصديقون والشهداء فلا يرجعون حينئذ، وليس فيه ما يدل على رؤية النساء؛ لا بنفي، ولا إثبات.

ورواه أبو العباس محمد بن إسحاق السراج، حدثنا علي بن أشيب، حدثنا أبو بدر، حدثنا زياد بن خيثمة، عن عثمان بن مسلم، عن أنس بن مالك، قال: أبطأ علينا رسول الله ﷺ ذات يوم فلما خرج قلنا: لقد احتبست! قال: **«فإن جبريل أتاني، وفي كفه كهيئة المرآة البيضاء، فيها نكتة سوداء. فقال: إن هذه الجمعة فيها خير لك ولأمتك، وقد أرادها اليهود والنصارى فأخطأوها، فقلت: يا جبريل! ما في هذه النكتة السوداء؟ قال: إن هذه الساعة التي في يوم الجمعة لا يوافقها عبد يسأل الله خيراً من قسمه إلا أعطاه إياه، أو ادخر له مثله يوم القيامة، أو صرف عنه من السوء مثله، وإنه خير الأيام عندالله، وإن أهل الجنة يسمونه يوم المزيد. قلت: يا جبريل! وما يوم المزيد؟ قال: إن في الجنة وادياً أفيح تربته مسك أبيض ينزل الله إليه كل يوم جمعة، فيوضع كرسيه ثم يجاء بمنابر من نور فتوضع خلفه فتحفّ به الملائكة، ثم يجاء بكراسي من ذهب فتوضع، ثم يجيء**

النبيون والصديقون والشهداء والمؤمنون أهل الغرف فيجلسون، ثم يتبسم الله إليهم فيقول: سلوا! فيقولون: نسألك رضوانك، فيقول: قد رضيت عنكم فسلوا! فيسألون مناهم فيعطيهم ما سألوا وأضعافها، ويعطيهم ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر؛ ثم يقول: ألم أنجزكم وعدي، وأتممت عليكم نعمتي، وهذا محل كرامتي؟ ثم ينصرفون إلى غرفهم ويعودون كل يوم جمعة، قلت: يا جبريل! ما غرفهم؟ قال: من لؤلؤة بيضاء، وياقوتة حمراء، وزبرجدة خضراء، مقدرة منها أبوابها فيها أزواجها مطردة أنهارها».

رواه أبو يعلى الموصلي في مسنده عن شيبان بن فروخ، عن الصعق بن حزن، عن علي بن الحكم البناني، عن أنس ـ نحوه، لم يحضرني لفظه.

ورواه الدارقطني أيضاً: من حديث عبدالله بن الحميم الرازي، وحدثنا عمرو بن قيس عن أبي شيبة، عن عاصم، عن عثمان بن عمير أبي اليقظان، عن أنس، ومن حديث إسحاق بن سليمان الرازي، حدثنا عنبسة بن سعيد، عن عثمان بن عمير، عن أنس بن مالك بنحو من السياق المتقدم، وليس فيه ذكر الزيادة.

وروى ابن بطة بإسناد صحيح، عن الأسود بن عامر قال: ذكر لي عند شريك، عن أبي اليقظان، عن أنس (ولدينا مزيد) قال: يتجلى لهم كل جمعة.

ورواه أيضاً الدارقطني: من حديث محمد بن حاتم المصيصي: حدثنا محمد بن سعيد القرشي، حدثنا حمزة بن واصل المنقري، حدثنا قتادة بن دعامة، سمعته يقول: حدثنا أنس بن مالك قال: بينما نحن حول رسول الله ﷺ إذ قال: «**أتاني جبريل وفي يده المرآة البيضاء**» وذكر الحديث المتقدم بأبسط مما تقدم، وفيه ما يجمع بين حديث أنس الذي في صحيح مسلم وبين سائر الأحاديث، وفيه: «**ويكون كذلك حتى مقدار متفرقهم من الجمعة**».

وروي من طريق آخر: رواه أبو عمر محمد بن عبد الواحد الزاهد غلام ثعلب، حدثنا محمد بن جعفر بن أبي الدميك المروزي، حدثنا سلمة بن شبيب، حدثنا يحيى بن عبدالله الحراني، حدثنا ضرار بن عمرو، عن يزيد الرقاشي، عن أنس بن مالك،

وذكر الحديث بأبسط مما تقدم، ولم يحضرني سياقه، ولكن أظن فيه الزيادة المذكورة، وهذا الإسناد ضعيف من جهة يزيد الرقاشي وضرار بن عمرو؛ لكن هو مضموم إلى ما تقدم.

وروي من طريق عن أنس: رواه أبو حفص بن شاهين، حدثنا جعفر بن محمد العطار، حدثنا جدي عبدالله بن الحكم، سمعت عاصماً أبا علي يقول: سمعت حميداً الطويل قال: سمعت أنس بن مالك يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « **إن الله يتجلى لأهل الجنة كل يوم على كثيب كافور أبيض** »، وقيل: إن جعفراً، وجدَّه، وعاصماً: مجهولون، وهذا لا يمنع المعارضة.

ورواه أيضاً الدارقطني بإسناد صحيح إلى العباس بن الوليد بن مزيد: أخبرني محمد ابن شعيب، أخبرني عمر مولى عفرة، عن أنس بن مالك: بنحو ما تقدم في الروايات المتقدمة وفيه: « **فيفتح عليهم بعد انصرافهم من يوم الجمعة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر** ».

فهذا قد روي عن أنس من طريق جماعة، وفي أكثر رواية هؤلاء ذكر الزيادة كما تقدم.

وأما حديث حذيفة ـ رضي الله عنه ـ فرواه أبو بكر الخلال بن يزيد بن جمهور، حدثنا الحسن بن يحي بن كثير العنبري، حدثنا أبي، عن إبراهيم بن المبارك، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن حذيفة بن اليمان قال: قال رسول الله ﷺ: « **أتاني جبريل وإذا في كفه مرآة كأصفى المرايا وأحسنها** » وساق الحديث بزيادته على ما تقدم، وفيه ألفاظ أخرى، ولم يذكر الزيادة.

ورواه أبو بكر البزار: حدثنا محمد بن معمر، وأحمد بن عمرو العصفوري قالا: حدثنا يحي بن كثير العنبري، عن إبراهيم بن المبارك، عن القاسم بن مطيب، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن حذيفة، وذكر الحديث وفيه: « **فيوحي الله إلى حملة العرش أن يفتحوا الحجب فيما بينه وبينهم، فيكون أول ما يسمعون منه تعالى: أين عبادي الذين أطاعوني بالغيب ولم يروني، وصدقوا رسلي، واتبعوا أمري؟**

سلوني فهذا يوم المزيد! فيجتمعون على كلمة واحدة: أن قد رضينا فآرْضَ عنا ـ ويرجع في قوله ـ يا أهل الجنة! إني لو لم أرض عنكم لم أسكنكم جنتي، هذا يوم المزيد فسلوني! فيجتمعون على كلمة واحدة: أرنا وجهك رب! ننظر إليه، فيكشف الله الحجب فيتجلى لهم، فيغشاهم من نوره ما لـولا أن الله قضى أن لا يموتوا لاحترقوا، ثم يقال لهم: ارجعوا إلى منازلكم فيرجعون إلى منازلهم في كل سبعة أيام يوم، وذلك يوم المزيد».

وأما حديث ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ فروي من غير وجه صحيح في كتاب الآجري، وابن بطة، وغيرهما: عن أبي بكر بن أبي داود السجستاني، حدثنا عمي محمد ابن الأشعث، حدثنا ابن جسر، حدثنا أبي جسر، عن الحسين، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «**إن أهل الجنة يرون ربهم تعالى في كل يوم جمعة في رمال الكافور، وأقربهم منه مجلساً أسرعهم إليه يوم الجمعة وأبكرهم غُدُوّاً**»، وهذا تصريح بالزيادة المطلوبة.

وأما حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ فرواه الترمذي، وابن ماجه، من حديث عبدالحميد بن أبي العشرين، حدثنا الأوزاعي، حدثنا حسان بن عطية، عن سعيد بن المسيب: أنه لقي أبا هريرة فقال أبو هريرة: اسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة؟ فقال سعيد: أفيها سوق؟ قال: نعم، أخبرني رسول الله ﷺ: «**أن أهل الجنة إذا دخلوا نزلوا فيها بفضل أعمالهم، ثم يؤذن في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا، فيزورون ربهم ويبرز لهم عرشه ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة، فتوضع لهم منابر من نور، ومنابر من لؤلؤ، ومنابر من ياقوت، ومنابر من زبرجد، ومنابر من ذهب، ومنابر من فضة؛ ويجلس أدناهم ـ وما فيهم من دَنِيّ ـ على كثبان المسك، والكافور: ما يرون بأن أصحاب الكراسي أفضل منهم مجلساً** ـ قال أبو هريرة ـ قلت: يا رسول الله! وهل نرى ربنا عز وجل؟ قال: «**نعم، هل تتمارون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر؟** قلنا: لا. قال: «**كذلك لا تمارون في رؤية ربكم تبارك وتعالى، ولا يبقى في ذلك المجلس** ـ يعني: رجلاً ـ **إلا حاضره الله محاضرة، حتى يقول للرجل منهم: يا فلان بن فلان! أتذكر يوم**

قلت: كذا وكذا ـ فيذكره ببعض غدراته في الدنيا ـ فيقول: يا رب! أفلم تغفر لي؟ فيقول: بلى! فبسعة مغفرتي بلغت منزلتك هذه. فبينا هم كذلك غشيهم سحابة من فوقهم فأمطرت عليهم طيباً لم يجدوا مثل ريحه شيئاً قط ويقول ربنا: قوموا إلى ما أعددت لكم من الكرامة فخذوا ما اشتهيتم، فنأتي سوقاً قد حفت به الملائكة فيه ما لم تنظر العيون إلى مثله، ولم تسمع الآذان، ولم يخطر على القلوب، فيحمل لنا ما اشتهينا ليس يباع فيها ولا يشترى، وفي ذلك السوق يلقى أهل الجنة بعضهم بعضاً ـ قال ـ: فيقبل الرجل ذو المنزلة المرتفعة فيلقاه من هو دونه ـ وما فيهم دني ـ فيروعه ما عليه من اللباس، فما ينقضي آخر حديثه حتى يتخيل إليه ما هو أحسن منه؛ وذلك أنه لا ينبغي لأحد أن يحزن فيها، ثم ننصرف إلى منازلنا فيتلقَّانا أزواجنا فيقلن: مرحباً وأهلاً! لقد جئت وإن بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه؛ فيقول: إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا».

قال الترمذي: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وقد روى سويد ابن عمرو عن الأوزاعي شيئاً من هذا.

قلت: قد روى هذا الحديث «ابن بطة» في (الإبانة) بأسانيد صحيحة، عن أبي المغيرة عبد القدوس بن الحجاج، عن الأوزاعي، وعن محمد بن كثير، عن الأوزاعي، عن عبدالله بن صالح، حدثني الهقل، عن الأوزاعي قال: نبئت أنه لقي سعيد بن المسيب أبا هريرة فقال: اسأل الله أن يجمع بيني وبينك في سوق الجنة، وذكر الحديث مثل ما تقدم. وهذا يبين أن الحديث محفوظ عن الأوزاعي، لكن في تلك الروايات سمى مَنْ حدثه، وفي الروايات البواقي الثانية لم يسم، فالله أعلم.

ومضمون هذا الحديث: أن أزواجهم لم تكن معهم في جمعة الآخرة، ولا في سوقها؛ لكنه لا ينفي أنهن رأين الله في دورهن؛ فإن الرجال قد عللوا زيادة الحسن والجمال بمجالسة الجبار، والنساء قد شركتهم في زيادة الحسن والجمال كما تقدم في أصح الأحاديث.

* * *

فصل

المقتضي لكتابة هذا: أن بعض الفقهاء كان قد سألني لأجل نسائه من مدة: **هل ترى المؤمنات الله في الآخرة؟**

فأجبت بما حضرني إذ ذاك: من أن الظاهر أنهن يرينه، وذكرت له أنه قد روى أبو بكر عن ابن عباس أنهن يرينه في الأعياد، وأن أحاديث الرؤية تشمل المؤمنين جميعاً من الرجال والنساء؛ وكذلك كلام العلماء؛ وأن المعنى يقتضي ذلك حسب التتبع؛ وما لم يحضرني الساعة.

وكان قد سنح لي فيما روي عن ابن عباس أن سبب ذلك أن «الرؤية» المعتادة العامة في الآخرة تكون بحسب الصلوات العامة المعتادة، فلما كان الرجال قد شرع لهم في الدنيا الاجتماع لذكر الله ومناجاته، وترائيه بالقلوب والتنعم بلقائه في الصلاة كل جمعة جعل لهم في الآخرة اجتماعاً في كل جمعة لمناجاته ومعاينته والتمتع بلقائه.

ولما كانت السنة قد مضت بأن النساء يؤمرن بالخروج في العيد حتى العواتق والحيض، وكان على عهد رسول الله ﷺ يخرج عامة نساء المؤمنين في العيد، جعل عيدهن في الآخرة بالرؤية على مقدار عيدهن في الدنيا.

وأيد ذلك عندي ما خرجاه في الصحيحين: عن جرير بن عبدالله البجلي قال: كنا جلوساً عند رسول الله ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال: **«إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته: فإن استطعتم أن لا تغلبوا على**

صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها فافعلوا » ثم قرأ: ﴿وسَبِّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها﴾ [1].

وهذا الحديث من أصح الأحاديث على وجه الأرض المتلقاه بالقبول، المجمع عليها عند العلماء بالحديث وسائر أهل السنة.

ورأيت أن النبي ﷺ أخبر المؤمنين بأنهم يرون ربهم، وعقبه بقوله: « **فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها فافعلوا** » ومعلوم أن تعقيب الحكم للوصف، أو الوصف للحكم بحرف « الفاء » يدل على أن الوصف علة للحكم؛ لاسيما ومجرد التعقيب هنا محال؛ فإن الرؤية في الحديث قبل التحضيض على الصلاتين وهي موجودة في الآخرة، والتحضيض موجود قبلها في الدنيا.

والتعقيب الذي يقوله النحويون لا يعنون به أن اللفظ بالثاني يكون بعد الأول؛ فإن هذا موجود بالفاء، وبدونها، وبسائر حروف العطف، وإنما يعنون به معنى أن التلفظ الثاني يكون عقب الأول، فإذا قلت: قام زيد فعمرو، أفاد أن قيام عمرو موجود في نفسه عقب قيام زيد؛ لا أن مجرد تكلم المتكلم بالثاني عقب الأول، وهذا مما هو مستقر عند الفقهاء في أصول الفقه، وهو مفهوم من اللغة العربية إذا قيل: هذا رجل صالح فأكرمه! فُهم من ذلك أن الصلاح سبب للأمر بإكرامه، حتى لو رأينا بعد ذلك رجلاً صالحاً لقيل كذلك الأمر، وهذا أيضاً رجل صالح أفلا تكرمه؟ فإن لم يفعل [فلا بد] أن يخلف الحكم لمعارض وإلا عد تناقضاً.

وكذلك لما قال النبي ﷺ: « **ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه وينظر أشأم منه فلا يرى إلا شيئاً قدمه، وينظر أمامه فتستقبله النار، فمن استطاع منكم أن يتقِّيَ النار ولو بشق تمرة فليفعل، فإن لم يستطع فبكلمة طيبة** ».

---

(١) سورة طه، آية: ١٣٠. وجاء في الأصل المطبوع: ﴿فسبح...﴾ والصحيح ما أثبتناه.

فُهِمَ منه أن تحضيضه على اتقاء النار هنا لأجل كونهم يستقبلونها وقت ملاقاة الرب، وإن كان لها سبب آخر.

وكذلك لما قال ابن مسعود: «سارعوا إلى الجمعة، فإن الله يبرز لأهل الجنة في كل جمعة في كثيب من كثب الكافور، فيكونون في القرب منه على قدر تسارعهم في الدنيا إلى الجمعة» فهم الناس من هذا أن طلب هذا الثواب سبب للأمر بالمسارعة إلى الجنة.

وكذلك لو قيل: إن الأمير غداً يحكم بين الناس، أو يقسم بينهم، فمن أحب فليحضر، فهم منه أن الأمر بالحضور لأخذ النصيب من حكمه أو قسمه، وهذا ظاهر.

ثم إن هذا الوصف المقتضي للحكم تارة يكون سبباً متقدماً على الحكم في العقل، وفي الوجود كما في قوله: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾[1].

وتارة يكون حكمه متقدماً على الحكم في العلم، والإرادة متأخرة عنه في الوجود كما في قولك: الأمير يحضر غداً، فإن حضر كان حضور الأمير يتصور ويقصد قبل الأمر بالحضور معه. وإن كان يوجد بعد الأمر بالحضور وهذه تسمى: العلة الغائية، وتسميها الفقهاء حكمة الحكم، وهي سبب في الإرادة بحكمها وحكمها سبب في الوجود لها.

والتعليل تارة يقع في اللفظ بنفس الحكمة الموجودة، فيكون ظاهره أن العلة متأخرة عن المعلول.

وفي الحقيقة إنما العلة طلب تلك الحكمة وإرادتها. وطلب العافية وإرادتها متقدم على طلب أسبابها المفعولة، وأسبابها المفعولة متقدمة عليها في الوجود، ونظائره كثير. كما قيل: ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ﴾[2]، و ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا﴾[3] ويقال: إذا حججت فتزود.

---

(١) سورة المائدة، آية: ٣٨.

(٢) سورة النحل، آية: ٩٨.

(٣) سورة المائدة، آية: ٦.

فقوله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاتين**» إلى: «**فافعلوا**»، يقتضي أن المحافظة عليها هنا لأجل ابتغاء هذه الرؤية، ويقتضي أن المحافظة سبب لهذه الرؤية، ولا يمنع أن تكون المحافظة توجب ثواباً آخر، ويؤمر بها لأجله، وأن المحافظة عليها سبب لذلك الثواب، وأن للرؤية سبباً آخر؛ لأن تعليل الحكم الواحد بعلل واقتضاء العلة الواحدة لأحكام جائز.

وهكذا غالب أحاديث الوعد كما في قوله: «**من صلى ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه، ومن حج هذا البيت فلم يرفث، ولم يفسق رجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه**».

وقوله: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها؛ فإنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[1].

ونحو ذلك؛ فإنه يقتضي أن صلاة هاتين الركعتين سبب للمغفرة وكذلك الحج المبرور، وإن كان للمغفرة أسباب أخر.

وأيد هذا المعنى أن الله تعالى قال: ﴿ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه﴾[2].

وقد فسر هذا الدعاء بصلاتي الفجر والعصر، ولما أخبر أنهم يريدون وجهه بهاتين الصلاتين، وأخبر في هذا الحديث أنهم ينظرون إليه فتحضيضهم على هاتين يناسب ذلك أن مَنْ أراد وجهه نظر إلى وجهه تبارك وتعالى.

ثم لما انضم إلى ذلك ما تقدم من أن صلاة الجمعة سبب للرؤية في وقتها، وكذلك صلاة العيد ناسب ذلك أن تكون هاتان الصلاتان اللتان هما أفضل الصلوات، وأوقاتها

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في النكاح باب ٢٧. ومسلم في النكاح حديث ٣٧، ٣٩. وأبو داود في النكاح باب ١٢. والترمذي في النكاح باب ٣٠. والنسائي في النكاح باب ٤٧، ٤٨، وابن ماجة في النكاح باب ٣١. والدارمي في النكاح باب ٨. والإمام أحمد ٧٨/١، ٣٧٢، ١٧٩/٢، ١٨٩، ٢٢٩، ٤٢٣، ٤٢٦، ٤٣٢، ٤٧٤، ٤٨٩، ٥٠٨، ٥١٦، ٣٢٨/٣.

(٢) سورة الأنعام، آية: ٥٢.

أفضل الأوقات ـ فناسب أن تكون الصلاة: التي هي أفضل الأعمال ثم ما كان منها أفضل الصلوات في أفضل الأوقات ـ سبباً لأفضل الثوابات في أفضل الأوقات.

لا سيما وقد جاء في حديث ابن عمر الذي رواه الترمذي، عن إسرائيل، عن ثوير ابن أبي فاختة: سمعت ابن عمر يقول: قال رسول الله ﷺ: «**إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر إلى جنانه، وأزواجه، ونعيمه، وخدمه، وسرره مسيرة ألف سنة. وأكرمهم على الله مَنْ ينظر إلى وجهه غدوة وعشياً**»[1] ـ ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[2]

قال الترمذي: وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن إسرائيل، عن ثوير، عن ابن عمر مرفوعاً، ورواه عبد الملك بن أبجر، عن ثوير، عن مجاهد، عن ابن عمر موقوفاً، ورواه عبيد الله الأشجعي، عن سفيان، عن ثوير، عن مجاهد، عن ابن عمر قوله: ولم يرفعه.

وقال الترمذي: لا نعلم أحداً ذكر فيه مجاهداً غير ثوير وأظنه قد قيل في قوله: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيّاً﴾[3] أن منه النظر إلى الله.

وروي في ذلك حديث مرفوع، رواه الدارقطني في «الرؤية»: حدثنا أبو عبيد قاسم بن إسماعيل الضبي، حدثنا محمد بن محمد بن مرزوق البصري، حدثنا هانيء بن يحي، حدثنا صالح المصري، عن عباد المنقري، عن ميمون بن سياه، عن أنس بن مالك: أن النبي ﷺ أقرأه هذه الآية: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾[2] قال: والله ما نسخها منذ أنزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى، فيطعمون ويسقون، ويطيبون ويحملون، ويرفع الحجاب بينه وبينهم، فينظرون إليه، وينظر إليهم عز وجل، وذلك قوله: ﴿ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيّاً﴾[3].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة القيامة، آية: ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة مريم، آية: ٦٢.

وقد ذكر أبو الفرج بن الجوزي هذا الحديث في «الموضوعات» وقال: هذا لا يصح؛ فيه ميمون بن سياه. قال ابن حبان: ينفرد بالمناكير عن المشاهير، لا يحتج به إذا انفرد، وفيه صالح المصري. قال النسائي: متروك الحديث.

قلت: أما ميمون بن سياه فقد أخرج له البخاري، والنسائي، وقال فيه أبو حاتم الرازي: ثقة. وحسبك بهذه الأمور الثلاثة، وعن ابن معين قال فيه: ضعيف؛ لكن هذا الكلام يقوله ابن معين في غير واحد من الثقات. وأما كلام ابن حبان ففيه ابتداع في الجرح.

فلما كان في حديث ابن عمر المتقدم، وعد أعلاهم «غدوة وعشياً»، والرسول ﷺ قد جعل صلاتي الغداة والعشي سبباً للرؤية، وصلاة الجمعة سبباً للرؤية في وقتها؛ مع ما في الصلاة من مناسبة الرؤية، كان العلم بمجموع هذه الأمور يفيد ظناً قوياً أن هاتين الصلاتين سبب للرؤية في وقتها في الآخرة، والله أعلم بحقيقة الحال.

فلما كان هذا قد سنح لي، والنساء يشاركن الرجال في سبب العمل فيشاركونهم في ثوابه، ولما انتفت المشاركة في الجمعة انتفت المشاركة في النظر في الآخرة، ولما حصلت المشاركة في العيد حصلت المشاركة في ثوابه.

ثم بعد مدة طويلة جرى كلام في هذه المسألة، وكنت قد نسيت ما ذكرته أولاً؛ لا بعضه، فاقتضى ذكر ما ذكرته أولاً فقيل لي: الحديث يقتضي أن هاتين الصلاتين من جملة سبب الرؤية؛ لا أنه جميع السبب، بدليل أن مَنْ صلاهما، ولم يُصَلِّ الظهر والعصر لا يستحق الرؤية.

وقيل لي: الحديث يدل على أن الصلاتين سبب في الجملة، فيجوز أن تكون هاتان الصلاتان سبباً للرؤية في الجمعة؛ كيف وقد قيل: إن أعلى أهل الجنة مَنْ يراه مرتين؟ فكيف يكون المحافظون على هاتين الصلاتين أعلاهم؟

فقلت: ظاهر الحديث يقتضي أن هاتين الصلاتين هو السبب في هذه الرؤية، لما ذكرته من القاعدة في النساء آنفاً؛ ثم قد يتخلف المقتضي عن المقتضى لمانع لا يقدح في

اقتضائه، كسائر أحاديث الوعد؛ فإنه لما قال: **«مَنْ صلى البردين دخل الجنة»**[1]. مَنْ فعل كذا دخل الجنة؛ دل على أن ذلك العمل سبب لدخول الجنة، وإن تخلف عنه مقتضاه لكفر أو فسق.

فمَنْ ترك صلاة الظهر، أو زنا، أو سرق، ونحو ذلك كان فاسقاً، والفاسق غير مستحق للوعد بدخول الجنة كالكافر، وكذلك أحاديث الوعيد إذا قيل: مَنْ فعل كذا دخل النار؛ فإن المقتضي يتخلف عن التائب وعمن أتى بحسنات تمحو السيئات، وعن غيرهم، ويجوز أن يكون للرؤية سبب آخر، فكونه سبباً لا يمنع تخلف الحكم عنه لمانع، ولا يمنع أن ينتصب سبب آخر للرؤية.

ثم أقول: فعلُّ بقية الفرائض سواء كانت من جملة السبب، أو كانت شرطاً في هذا السبب: فالأمر في ذلك قريب، وهو نزاع لفظي؛ فإن الكلام إنما هو في حق مَنْ أتى ببقية شروط الوعد، وانتفت عنه موانعه.

ولا يجوز أن يقال: فالأنوثة مانع من لحوق الوعد، أو الذكورة شرط؛ لأن هذا إن دل عليه دليل شرعي كما دل على أن فعل بقية الفرائض شرط، قلنا به.

فأما بمجرد الإمكان فلا يجوز ترك مقتضى اللفظ وموجبه بالإمكان؛ بل متى ثبت عموم اللفظ، وعموم العلة؛ وجب ترتيب مقتضى ذلك عليه ما لم يدل دليل بخلافه؛ ولم يثبت أن الذكورة شرط، ولا أن الأنوثة مانع؛ كما لم يقتض أن العربية، والعجمية، والسواد، والبياض، لها تأثير في ذلك.

وكذلك الحديث يدل على أن المقتصدين يشاركون السابقين في أصل الرؤية، وإن امتاز السابقون عنهم بدرجات، ومثوبات، أو شمول المعنى لهؤلاء على السواء، فهذا من هذا الوجه دليل على أن هاتين الصلاتين سبب للرؤية، ووجود السبب يقتضي وجود المسبب إلا إذا تخلف شرطه، أو حصلت موانعه، والشروط والموانع تتوقف على دليل.

وأما الاعتراض على كون هاتين الصلاتين سبب للرؤية في الجملة ـ ولو في يوم

---

(١) الحديث أخرجه أبو عوانة في مسنده ١/٣٧٧.

الجمعة ـ فيقال: ذلك لا ينفي أن النساء يرينه في الجملة، ولو في غير يوم الجمعة وهذا هو المطلوب.

ثم يقال: مجموع ما تقدم من سائر الأحاديث يقتضي أن الرؤية تحصل وقت العمل في الدنيا.

فإذا قيل: إن الرؤية تكون غدواً وعشياً، وسببها صلاة الغداة والعشي؛ كان هذا ظاهراً فيما قلناه. والمدعى الظهور: لا القطع.

وأما كون الرؤية مرتين لأعلى أهل الجنة، وليس مَنْ صلى هاتين الصلاتين أعلى أهل الجنة، فليس هذا بدافع لما ذكرناه؛ لأن هذين الاحتمالين ممكنة به، يخرج الدليل عليها؛ لكن الله أعلم بما هو الواقع منها، يمكن السبب فعل هاتين الصلاتين على الوجه الذي أمر الله به باطناً وظاهراً؛ لا صلاة أكثر الناس.

ألا ترى إلى حديث عمار بن ياسر، عن النبي ﷺ: **«إن الرجل لينصرف من صلاته، ولم يكتب له إلا ربعها، إلا خمسها، إلا سدسها** ـ حتى قال ـ: **عشرها»**[1] رواه أبو داود.

فالصلاة المقبولة هي سبب الثواب والصلاة المقبولة هي المكتوبة لصاحبها، وقد بين النبي ﷺ أن من المصلين مَنْ لا يكتب له إلا بعضها، فلا يكون ذلك المصلي مستحقاً للثواب الذي استحقه مَنْ تقبل الله صلاته وكتبها له كلها.

وعلى هذا فلا يكاد يندرج في الحديث إلا الصديقون، أو قليل من غيرهم، والنساء منهن صديقات.

ويجوز أن يكون مَنْ له نوافل يجبر بها نقص صلاته يدخل في الحديث، كما جاء في حديث أبي هريرة المرفوع: **«إن النوافل تَجْبُر الفرائض يوم القيامة»**.

وعلى هذا فيكون الموجودون بهذا أكثر المصلين المحافظين على الصلوات، ويكون هؤلاء أعلى أهل الجنة؛ فإن أكثر أمة محمد ﷺ ما يحافظون على الصلوات، بل منهم

---

(١) الحديث أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصلاة باب ١٢٤.

مَنْ يؤخر بعضها عن وقته، ومنهم مَنْ يترك بعض واجباتها، ومنهم مَنْ يترك بعضها، وسائر الأمم قبلنا لا حظ لهم في هاتين الصلاتين.

ولو قيل: إن كل مَنْ صلى هاتين الصلاتين دخل الجنة على أي حال كان مغفوراً له نال هذا الثواب لأمكن في قدرة الله، ولم يكن الحديث نافياً لهذا؛ إذ أكثر ما فيه أنه من أعلى أهل الجنة، والعلو والسفول أمر إضافي، فيصدق على أهل الجنات الثلاث أنهم من أعلى أهل الجنات الخمس الباقية، ويصدق أيضاً على أكثر أهل الجنة أنهم أعلى بالنسبة إلى مَنْ تحتهم، وبعض هذا فيه نظر! والله أعلم بحقيقة الحال.

لكن الغرض أن هذا لا ينفي ما ذكرناه، وهذا كله لو كان حديث المرتين يصلح لمعارضة ما ذكرنا من الدلالة، وهو لا يصلح لذلك لما فيه من الاختلاف في إسناده.

ولما جرى الكلام ثانياً في رؤية النساء ربهن في الآخرة، استدللت بأشياء أنا أذكرها وما اعتُرِضَ به علي، وما لم يعترض حتى يظهر الأمر، فأقول:

الدليل على أنهن يرينه: أن النصوص المخبرة بالرؤية في الآخرة للمؤمنين تشمل النساء لفظاً ومعنى، ولم يعارض هذا العموم ما يقتضي إخراجهن من ذلك فيجب القول بالدليل السالم عن المعارض المقاوم.

ولو قيل لنا: ما الدليل على أن الفُرْسَ يرون الله؟ أو أن الطوال من الرجال يرون الله! أو إيش الدليل على أن نساء الحبشة يخرجن من النار؟ لكان مثل هذا العموم في ذلك بالغاً جداً إلا إذا خصص، ثم يعلم أن العموم المسند المجرد عن قبول التخصيص يكاد يكون قاطعاً في شموله، بل قد يكون قاطعاً.

أما النصوص العامة: فمثل ما في الصحيحين: عن أبي هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: «**هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب**»؟ قالوا: لا يا رسول الله؛ قال: «**فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب؟**» قالوا: لا، قال: «**فإنكم ترونه كذلك يحشر الناس يوم القيامة فيقول: من كان يعبد شيئاً فليتبعه. فمنهم من يتبع الشمس، ومنهم من يتبع القمر، ومنهم من يتبع الطواغيت؛ وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم في**

صورة غير صورته التي يعرفون، فيقولون: نعوذ بالله منك! هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عز وجل، فإذا جاء ربنا عز وجل عرفناه، فيأتيهم في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم! فيقولون: أنت ربنا، فيدعوهم فيتبعونه، ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم فأكون أنا وأمتي أول مَنْ يجيز ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل، ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سَلِّمْ سَلِّمْ!» وساق الحديث.

وفي الصحيحين أيضاً: عن أبي سعيد قال: قلنا: يا رسول الله! هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال رسول الله ﷺ: **«نعم، فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحاب؟! هل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس فيها سحاب؟!** قالوا: لا يا رسول الله، قال: **«ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما؛ إذا كان يوم القيامة أذَّن مؤذن لتتبع كل أمة ما كانت تعبد! فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب إلا يتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا مَنْ كان يعبد الله من بر وفاجر وغير أهل الكتاب»** وذكر الحديث في دعاء اليهود والنصارى إلى أن قال: **«حتى إذا لم يبق إلا مَنْ كان يعبد الله من بر وفاجر، أتاهم الله في أدنى صورة من التي رأوه فيها، قال: فما تنتظرون؟ تتبع كل أمة ما كانت تعبد، قالوا: يا ربنا؛ فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم، ولم نصاحبهم؛ فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً - مرتين أو ثلاثاً - حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب. فيقول: هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها؟ فيقولون: نعم، فيكشف عن ساق، ولا يبقى مَنْ كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود؛ ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه؛ ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في الصورة التي رأوه فيها أول مرة فيقول: أنا ربكم! فيقولون أنت ربنا، ثم يضرب الجسر على جهنم».**

هذان الحديثان من أصح الأحاديث، فلما قال النبي ﷺ: «فإنكم ترونه كذلك؛ يحشر الناس فيقول مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبعه». أليس قد علم بالضرورة أن هذا

خطاب لأهل الموقف من الرجال والنساء ؟ لأن لفظ الناس يعم الصنفين، ولأن الحشر مشترك بين الصنفين.

وهذا العموم لا يجوز تخصيصه، وإن جاز جاز على ضعف؛ لأن النساء أكثر من الرجال، إذ قد صح أنهن أكثر أهل النار، وقد صح لكل رجل من أهل الجنة زوجتان من الإنسيات سوى الحور العين، وذلك لأن مَنْ في الجنة من النساء أكثر من الرجال، وكذلك في النار فيكون الخلق منهم أكثر واللفظ العام لا يجوز أن يحمل على القليل من الصور دون الكثير بلا قرينة متصلة؛ لأن ذلك تلبيس وعِيٌّ ينزه عنه كلام الشارع.

ثم قوله: فيقال: « مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبعه » وصف من الصيغ التي تعم الرجال والنساء؛ ثم فيها العموم المعنوي وهو: أن اتباعه إياه معلل بكونه عبده في الدنيا، وهذه العلة شاملة للصنفين. ثم قوله « وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها ». والنساء من هذه الأمة مؤمناتهن ومنافقاتهن، « فإذا جاء عرفناه »؛ وقوله: « فيأتيهم في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم! فيقولون: أنت ربنا فيدعوهم » تفسير لما ذكرناه في أول الحديث من أنهم يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر.

والضمير في قوله: « فيأتيهم في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم! فيقولون: أنت ربنا » قد ثبت أنه عائد إلى الأمة التي فيها الرجال والنساء، وإلى مَنْ كان يعبده الذي يشمل الرجال والنساء، وإلى الناس غير المشركين؛ وذلك يعم الرجال والنساء، وهذا أوضح من أن يزاد بياناً.

ثم قوله في حديث أبي سعيد: « فيرفعون رؤوسهم وقد تحول في صورته التي رأوه فيها أول مرة » نص في أن النساء من الساجدين الرافعين قد رأوه أولاً، ووسطاً، وآخراً، والساجدون قد قال فيهم: « لا يبقى مَنْ كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود ». و « من » تعم الرجال والنساء فكل من سجد لله مخلصاً من رجل وامرأة فقد سجد لله، وقد رآه في هذه المواقف الثلاث وليس هذا موضع بيان ما يتعلق بتعدد السجود، والتحوّل، وغير ذلك مما يلتمس معرفته، وإنما الغرض هنا ما قصدنا له.

ثم في كلا الحديثين الإخبار بمرورهم على الصراط، وسقوط قوم في النار، ونجاة آخرين، ثم بالشفاعة في أهل التوحيد حتى يخرج من النار مَنْ كان في قلبه مثقال ذرة من إيمان. ويدخلون الجنة ويسمـون الجهنميين، أفليس هـذا كلـه عـامـاً للـرجـال والنساء ؟؟ أم الذين يجتازون على الصراط، ويسقط بعضهم في النار ثم يشفع في بعضهم هم الرجال؛ ولو طلب الرجل نصاً في النساء في مثل هذا لما كان متكلفاً ظاهر التكلف؟

وكذلك روى مسلم في صحيحه عن أبي الزبير: أنه سمع جابراً يسأل عن (الورود) فقال: نجيء نحن يوم القيامة عن كذا وكذا [1] أنظر أي ذلك فوق الناس. قال: فتدعى الأمم بأوثانها، وما كانت تعبد الأول، فالأول؛ ثم يأتينا ربنا بعد ذلك فيقول: مَنْ تنتظرون؟ فيقولون: ننتظر ربنا، فيقول: أنا ربكم! فيقولون: حتى ننظر إليك، فيتجلى لهم يضحك، قال: فينطلق بهم ويتبعونه، ويعطي كل إنسان منهم ـ منافق أو مؤمن ـ نوراً؛ ثم يتبعونه. وعلى جسر جهنم كلاليب وحسك تأخذ مَنْ شاء الله، ثم يطفأ نور المنافقين ثم ينجـو المؤمنون، وذكر الحديث في دخول الجنة والشفاعة.

أفليس هذا بيِّناً في أنه يتجلى لجميع الأمة؟ كمـا إن الأمة تعطى نورها، ثم جميع المؤمنين ذكرانهم وإناثهم يبقى نورهم، وكذلك جميع ما في الحديث من المعاني تعم الطائفتين عموماً يقينياً.

وهذا الحديث هو مرفوع قد رواه الإمام أحمد وغيره بمثل إسناد مسلم، وذكر فيه عن النبي ﷺ ما يقتضي أن جابراً سمع الجميع منه.

وروي من وجوه صحيحة عن جابر، عن النبي ﷺ مرفوعاً؛ وهذا الحديث قد روي أيضاً بإسناد جيد من حديث ابن مسعود مرفوعاً إلى النبي ﷺ أطول سياقةً من سائر الأحاديث، وروي من غير وجه.

وفي حديث أبي رزين العقيلي المشهور من غير وجه قال: قلنا يا رسول الله: أكُلُّنا

(١) هكذا في صحيح مسلم، وصوابه: «على كوم» أي: فوق الناس.

يرى ربه يوم القيامة؟ قال: «**أكلكم يرى القمر مخلياً به؟**» قالوا: بلى! «**فالله أعظم**».

وقوله: «كلكم يرى ربه» كقوله «**كلكم راع وكلكم مسؤولٌ عن رعيته، فالرجل راع في أهله وهو مسؤولٌ عن رعيته، والمرأة راعية في مال زوجها، وهي مسؤولةٌ عن رعيتها**»[1] من أشمل اللفظ.

ومن هذا قوله: «**كلكم يرى ربه مخلياً به**»؟ «**وما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه كما يخلو أحدكم بالقمر**»؛ «**وما منكم إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان**» إلى غير ذلك من الأحاديث الصحاح[2] والحسان التي تصرح بأن جميع الناس ذكورهم وإناثهم مشتركون في هذه الأمور من المحاسبة، والرؤية، والخلوة، والكلام.

وكذلك الأحاديث في رؤيته ـ سبحانه ـ في الجنة، مثل ما رواه مسلم في صحيحه: عن صُهَيْبٍ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، نادى منادٍ: يا أهل الجنة! إن لكم عند الله موعداً يريد أن يُنْجِزَكُمُوه. فيقولون: ما هو! ألم يثقل موازيننا، ويبيض وجوهنا، ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب فينظرون إلى الله! فما شيء أعطوه أحب إليهم من النظر إليه**»[3] وهي الزيادة.

قوله: «إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار» يعم الرجال والنساء؛ فإن لفظ الأهل يشمل الصنفين، وأيضاً فقد علم أن النساء من أهل الجنة.

وقوله: «يا أهل الجنة! إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه» خطاب

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في الجمعة باب ١١، وفي الجنائز باب ٣٢، والاستقراض باب ٢٠ والوصايا باب ٩، والعتق باب ١٧، ١٩، والنكاح باب ٨١، ٩٠ والأحكام باب ١. ومسلم في الإمارة حديث ٢٠. وأبو داود في سننه، كتاب الإمارة باب ١، ١١. والترمذي في سننه، كتاب الجهاد باب ٢٧. والإمام أحمد في المسند ٥١٢، ٥٤، ٥٥، ١٠٨، ١١١، ١٢١.

(٢) وقد سبق ذكر هذه الأحاديث فيما سبق وتخريجها.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، باب ١٣ من المقدمة. والإمام أحمد في المسند ٣٢٢/٤.

لجميع أهل الجنة الذين دخلوها ووعدوا بالجزاء، وهذا قد دخل فيه جميع النساء المكلفات.

وكذلك قولهم: «ألم يثقل ويبيض ويدخل وينجز» يعم الصنفين.

وقوله: «فيكشف الحجاب فينظرون إليه» الضمير يعود إلى ما تقدم وهو يعم الصنفين.

ثم الاستدلال بالآية دليل آخر؛ لأن الله سبحانه قال: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ (١) ومعلوم أن النساء من الذين أحسنوا.

ثم قوله فيما بعد: ﴿أولئك أصحاب الجنة﴾ (٢) يقتضي حصر أصحاب الجنة في أولئك، والنساء من أصحاب الجنة فيجب أن يكن من أولئك، وأولئك إشارة إلى الذين لهم الحسنى وزيادة؛ فوجب دخول النساء في الذين لهم الحسنى وزيادة، واقتضى أن كل مَنْ كان من أصحاب الجنة فإنه موعود بالزيادة على الحسنى التي هي النظر إلى الله سبحانه؛ ولا يستثنى من ذلك أحد إلا بدليل؛ وهذه الرؤية العامة لم توقت بوقت، بل قد تكون عقب الدخول قبل استقرارهم في المنازل، والله أعلم أي وقت يكون ذلك.

وكذلك ما دل من الكتاب على الرؤية كقوله: ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾ (٣) هو تقسيم لجنس الإنسان المذكور في قوله: ﴿ينبأ الإنسان يومئذ بما قَدَّمَ وَأَخَّرَ؛ بل الإنسان على نفسه بصيرة﴾ (٤)، وظاهر انقسام الوجوه إلى هذين النوعين. كما إن قوله: ﴿وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة﴾ (٥) أيضاً إلى هذين

---

(١) سورة يونس، آية: ٢٦.

(٢) سورة الأحقاف، آية: ١٤.

(٣) سورة القيامة، الآيات: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥.

(٤) سورة القيامة، آية ١٣، ١٤.

(٥) سورة عبس، الآيات: ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١.

النوعين، فمَنْ لم يكن من الوجوه الباسرة كان من الوجوه الناضرة الناظرة؛ كيف وقد ثبت في الحديث: أن النساء يزددن حسناً وجمالاً، كما يزداد الرجال في مواقيت النظر؟.

وكذلك قوله: ﴿فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ (١) قد فسر بالرؤية.

وقوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون﴾ (٢) فإن هذا كله يعم الرجال والنساء.

واعلم أن الناس قد اختلفوا في صيغ جمع المذكر مظهره ومضمره مثل: المؤمنين، والأبرار، وهو هل يدخل النساء في مطلق اللفظ أو لا يدخلون إلا بدليل؟ على قولين:

أشهرهما: عند أصحابنا ومَنْ وافقهم أنهم يدخلون بناءً على أن من لغة العرب إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلَّبوا المذكر، وقد عهدنا من الشارع في خطابه أنه يعم القسمين ويدخل النساء بطريق التغليب، وحاصله أن هذه الجموع تستعملها العرب تارة في الذكور المجردين، وتارة في الذكور والإناث، وقد عهدنا من الشارع أن خطابه المطلق يجري على النمط الثاني؛ وقولنا: المطلق احتراز من المقيد مثل قوله: ﴿المؤمنين والمؤمنات﴾ (٣) ومن هؤلاء مَنْ يدعي أن مطلق اللفظ في اللغة يشمل القسمين.

والقول الثاني: أنهن لا يدخلن إلا بدليل.

ثم لا خلاف بين الفريقين أن آيات الأحكام، والوعد، والوعيد، التي في القرآن تشمل الفريقين، وإن كانت بصيغة المذكر، فمن هؤلاء مَنْ يقول: دخلوا فيه لأن الشرع استعمل اللفظ فيهما، وإن كان اللفظ المطلق لا يشمله، وهذا يرجع إلى القول الأول.

ومنهم مَنْ يقول: دخلوا لأنا علمنا من الدين استواء الفريقين في الأحكام، فدخلوا

---

(١) سورة السجدة، آية: ١٧.

(٢) سورة المطففين، آية: ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة التوبة، آية: ٧٢.

كما ندخل نحن فيما خوطب به الرسول، وكما تدخل سائر الأمة فيما خوطب به الواحد منها. وإن كانت صيغة اللفظ لا تشمل غير المخاطب.

وحقيقة هذا القول: أن اللفظ الخاص يستعمل عاماً حقيقة عرفية، إما خاصة، وإما عامة، وربما سماه بعضهم قياساً جلياً ينقض حكم مَنْ خالفه؛ وأكثرهم لا يسمونه قياساً، بل قد علم استواء المخاطب وغيره، فنحن نفهم من الخطاب له الخطاب للباقين، حتى لو فرض انتفاء الخطاب في حقه لمعنى يخصه، لم ينقض انتفاء الخطاب في حق غيره، فالقياس تَعْدِيَة الحكم، وهنا لم يعد حكم، وإنما ثبت الحكم في حق الجميع ثبوتاً واحداً؛ بل هو مشبه بتعدية الخطاب بالحكم؛ لا نفس الحكم.

وعلى كل قول فالدلالة من صيغ الجمع المذكر متوجهة: كما إنها متوجهة بلا تردد من صيغة: «مَنْ» و «أهل» و «الناس» ونحو ذلك.

واعلم أن هنا دلالة ثانية وهي: دلالة العموم المعنوي، وهي أقوى من دلالة العموم اللفظي، وذلك أن قوله: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون﴾ [(١)] وقد فسرت القرة بالنظر وغيره، فيقتضي أن النظر جزاء على عملهم، والرجال والنساء مشتركون في العمل الذي استحق به جنس الرجال الجنة؛ فإن العمل الذي يمتاز به الرجال: كالإمارة، والنبوة، ـ عند الجمهور ـ ونحو ذلك لم تنحصر الرؤية فيه: بل يدخل في الرؤية من الرجال مَنْ لم يعمل عملاً يختص الرجال؛ بل اقتصر على ما فرض عليه: من الصلاة، والزكاة، وغيرهما؛ وهذا مشترك بين الفريقين.

وكذلك قوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون﴾ [(٢)] أن البر سبب هذا الثواب، والبِرُّ مشترك بين الصنفين. وكذلك كل ما علقت به الرؤية من اسم الإيمان ونحوه يقتضي أنه هو السبب في ذلك فيعم الطائفتين.

وبهذا الوجه احتج الأئمة أن الكفار لا يرون ربهم. فقالوا: لما حجب الكفار بالسخط دل على أن المؤمنين يرون بالرضى، ومعلوم أن المؤمنات فارقوا الكفار فيما

---

(١) سورة السجدة، آية: ١٧.

(٢) سورة المطففين، آية: ٢٢، ٢٣.

استحقوا به السخط والحجاب، وشاركوا المؤمنين فيما استحقوا به الرضوان والمعاينة، فثبتت الرؤية في حقهم باعتبار الطرد، واعتبار العكس. وهذا باب واسع إن لم نقطعه لم ينقطع.

فإن قيل: دلالة العموم ضعيفة، فإنه قد قيل: أكثر العمومات مخصوصة؛ وقيل: ما ثَمَّ لفظ عام إلا قوله: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[1]، ومن الناس مَنْ أنكر دلالة العموم رأساً.

قلنا: أما دلالة العموم المعنوي العقلي، فما أنكره أحد من الأمة فيما أعلمه؛ بل ولا من العقلاء، ولا يمكن إنكارها، اللهم إلا أن يكون في أهل الظاهر الصرف الذين لا يلحظون المعاني كحال مَنْ ينكرها؛ لكن هؤلاء لا ينكرون عموم الألفاظ: بل هو عندهم العمدة، ولا ينكرون عموم معاني الألفاظ العامة؛ وإلا قد ينكرون كون عموم المعاني المجردة مفهوماً من خطاب الغير.

فما علمنا أحداً جمع بين إنكار العمومين اللفظي والمعنوي، ونحن قد قررنا العموم بهما جميعاً، فيبقى محل وفاق مع العموم المعنوي؛ لا يمكن إنكاره في الجملة؛ ومَنْ أنكره سد على نفسه إثبات حكم الأشياء الكثيرة؛ بل سد على عقله أخص أوصافه، وهو القضاء بالكلية العامة، ونحن قد قررنا العموم من هذا الوجه؛ بل قد اختلف الناس في مثل هذا العموم: هل يجوز تخصيصه؟ على قولين مشهورين.

وأما العموم اللفظي، فما أنكره أيضاً إمام، ولا طائفة لها مذهب مستقر في العلم، ولا كان في القرون الثلاثة مَنْ ينكره؛ وإنما حدث إنكاره بعد المائة الثانية، وظهر بعد المائة الثالثة. وأكبر سبب إنكاره إما من المجوزين للعفو من أهل السنة، ومن أهل المرجئة مَنْ ضاق عطنه لما ناظره الوعيدية بعموم آيات الوعيد وأحاديثه، فاضطره ذلك إلى أن جحد العموم في اللغة والشرع، فكانوا فيما فروا إليه من هذا الجحد كالمستجير من الرمضاء بالنار.

ولو اهتدوا للجواب السديد للوعيدية، من أن الوعيد في آية، وإن كان عاماً

(١) سورة البقرة، آية: ٢٩.

مطلقاً، فقد خصص وقيد في آية أخرى - جرياً على السنن المستقيمة - أولى بجواز العفو عن المتوعد، وإن كان معيناً، تقييداً للوعيد المطلق؛ وغير ذلك من الأجوبة، وليس هذا موضع تقرير ذلك؛ فإن الناس قد قرروا العموم بما يضيق هذا الموضع عن ذكره.

وإن كان قد يقال: بل العلم بحصول العموم من صِيَغِهِ ضروري من اللغة، والشرع، والعرف، والمنكرون له فرقة قليلة يجوز عليهم جحد الضروريات، أو سلب معرفتها؛ كما جاز على من جحد العلم بموجب الأخبار المتواترة، وغير ذلك من المعالم الضرورية.

وأما مَنْ سلم أن العموم ثابت، وأنه حجة، وقال: هو ضعيف، أو أكثر العمومات مخصوصة، وإنه ما من عموم محفوظ إلا كلمة أو كلمات.

فيقال له: أولاً هذا سؤال لا توجيه له؛ فإن هذا القدر الذي ذكرته لا يخلو: إما أن يكون مانعاً من الاستدلال بالعموم، أو لا يكون. فإن كان مانعاً فهو مذهب منكري العموم من الواقفة والمخصصة، وهو مذهب سخيف لم ينتسب إليه. وإن لم يكن مانعاً من الاستدلال، فهذا كلام ضائع غايته أن يقال: دلالة العموم أضعف من غيره من الظواهر وهذا لا يُقَرّ؛ فإنه ما لم يقم الدليل المخصص وجب العمل بالعام.

ثم يقال له ثانياً: مَن الذي سلم لكم أن العموم المجرد الذي لم يظهر له مخصص دليل ضعيف؟ أم مَن الذي سلم أن أكثر العمومات مخصوصة؟ أم مَن الذي يقول ما من عموم إلا قد خص إلا قوله: ﴿بكل شيء عليم﴾[1]؟

فإن هذا الكلام وإن كان قد يطلقه بعض السادات من المتفقهة، وقد يوجد في كلام بعض المتكلمين في أصول الفقه، فإنه من أكذب الكلام وأفسده.

والظن بمن قاله أولاً، أنه إنما عنى أن العموم من لفظ «كل شيء» مخصوص إلا في مواضع قليلة، كما في قوله: ﴿تدمر كل شيء﴾[2]، ﴿وأوتيت من كل شيء﴾[3]، ﴿فتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾[4]، وإلا فأي عاقل يَدَّعِي هذا في جميع صيغ العموم

(١) سورة البقرة، آية: ٢٩.
(٢) سورة الأحقاف، آية: ٢٥.
(٣) سورة النمل، آية: ٢٣.
(٤) سورة الأنعام، آية: ٤٤.

في الكتاب والسنة، وفي سائر كتب الله وكلام أنبيائه، وسائر كلام الأمم عربهم وعجمهم.

وأنت إذا قرأت القرآن من أوله إلى آخره وجدت غالب عموماته محفوظة؛ لا مخصوصة، سواء عنيت عموم الجمع لأفراده، أو عموم الكل لأجزائه، أو عموم الكل لجزئياته، فإذا اعتبرت قوله: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ [1] فهل تجد أحداً من العالمين ليس الله ربه؟

﴿مالك يوم الدين﴾ [2] فهل في يوم الدين شيء لا يملكه الله؟

﴿غير المغضوب عليهم ولا والضالين﴾ [3] فهل في المغضوب عليهم والضالين أحد لا يجتنب حاله التي كان بها مغضوباً عليه أو ضالاً؟

﴿هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ [4] الاية. فهل في هؤلاء المتقين أحد لم يهتد بهذا الكتاب؟

﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك﴾ [5] هل فيما أنزل الله ما لم يؤمن به المؤمنون لا عموماً ولا خصوصاً؟

﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ [6] هل خرج أحد من هؤلاء المتقين عن الهدى في الدنيا، وعن الفلاح في الآخرة؟

ثم قوله: ﴿إن الذين كفروا﴾ [7] قيل: هو عام مخصوص، وقيل: هو لتعريف العهد فلا تخصيص فيه؛ فإن التخصيص فرع على ثبوت عموم اللفظ؛ ومن هنا يغلط كثير من الغالطين، يعتقدون أن اللفظ عام، ثم يعتقدون أنه قد خص منه؛ ولو أمعنوا

---

(١) سورة الفاتحة، آية: ١.
(٢) سورة الفاتحة، آية: ٣.
(٣) سورة الفاتحة، آية: ٦.
(٤) سورة البقرة، آية: ٢، ٣.
(٥) سورة البقرة، آية: ٤.
(٦) سورة لقمان، آية: ٥.
(٧) سورة البقرة، آية: ٦.

النظر لعلموا من أول الأمر أن الذي أخرجوه لم يكن اللفظ شاملاً له، ففرق بين شروط العموم وموانعه، وبين شروط دخول المعنى في إرادة المتكلم وموانعه.

ثم قوله: ﴿لا يؤمنون﴾[1] أليس هو عاماً لمن عاد الضمير إليه عموماً محفوظاً؟

﴿ختم الله علي قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم﴾[2] أليس هو عاماً في القلوب وفي السمع، وفي الأبصار، وفي المضاف إليه هذه الصفة عموماً، لم يدخله تخصيص؟ وكذلك ﴿ولهم﴾، وكذلك في سائر الآيات إذا تأملته إلى قوله: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم﴾[3] فمن الذين خرجوا من هذا العموم الثاني، فلم يخلقهم الله له؟ وهذا باب واسع.

وإن مشيت على آيات القرآن كما تلقن الصبيان وجدت الأمر كذلك؛ فإنه سبحانه قال: ﴿قل أعوذ برب الناس. ملك الناس. إله الناس﴾[4]، فأي ناس ليس الله ربهم؟ أم ليس ملكهم؟ أم ليس إلههم؟

ثم قوله: ﴿من شر الوسواس الخناس﴾[5] إن كان المسمى واحداً فلا عموم فيه، وإن كان جنساً فهو عام، فأي وسواس خناس لا يستعاذ بالله منه؟.

وكذلك قوله: ﴿برب الفلق﴾[6] أيُّ جزء من ﴿الفلق﴾ أم أي (فلق) ليس الله ربه؟ ﴿من شر ما خلق﴾ أي شر من المخلوق لا يستعاذ منه؟ ﴿ومن شر النفاثات﴾ أي نفاثة في العقد لا يستعاذ منها؟ وكذلك قوله: ﴿ومن شر حاسد﴾ مع أن عموم هذا فيه بحث دقيق ليس هذا موضعه.

ثم «سورة الإخلاص» فيها أربع عمومات: ﴿لم يلد﴾ فإنه يعم جميع أنواع

---

(١) سورة يس، آية: ٧.
(٢) سورة البقرة، آية: ٧.
(٣) سورة البقرة، آية: ٢١.
(٤) سورة الناس، الآيات: ١، ٢، ٣.
(٥) سورة الناس، آية: ٤.
(٦) سورة الفلق، آية: ١.

الولادة، وكذلك ﴿لم يولد﴾، وكذلك ﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾؛ فإنها تعم كل أحد وكل ما يدخل في مسمى الكفؤ، فهل في شيء من هذا خصوص؟.

ومن هذا الباب كلمة الإخلاص التي هي أشهر عند أهل الإسلام من كل كلام، وهي كلمة «لا إله إلا الله» فهل دخل هذا العموم خصوص قط؟.

فالذي يقول بعد هذا: ما من عام إلا وقد خص إلا كذا وكذا، إما في غاية الجهل، وإما في غاية التقصير في العبارة؛ فإن الذي أظنه أنه إنما عنى: من الكلمات التي تعم كل شيء، مع أن هذا الكلام ليس بمستقيم؛ وإن فسر بهذا؛ لكنه أساء في التعبير أيضاً؛ فإن الكلمة العامة ليس معناها أنها تعم كل شيء؛ وإنما المقصود أن تعم ما دلت عليه، أي: ما وضع اللفظ له وما من لفظ في الغالب إلا وهو أخص مما هو فوقه في العموم وأَعَمُّ مما هو دونه في العموم، والجميع يكون عاماً.

ثم عامة كلام العرب، وسائر الأمم، إنما هو أسماء عامة، والعموم اللفظي على وزان العموم العقلي، وهو خاصية العقل الذي هو أول درجات التمييز بين الإنسان وبين البهائم.

فإن قيل: سلمنا أن ظاهر الكتاب والسنة يشمل النساء؛ لكن هذا العموم مخصوص؛ وذلك أن في حديث رؤية الله للرجال يوم الجمعة: «أن الرجال يرجعون إلى منازلهم فتتلقاهم نساؤهم فيقلن للرجل: لقد جئت وإنَّ بك من الجمال أفضل مما فارقتنا عليه! فيقول: إنَّا جالسنا اليوم ربنا الجبار، ويحقنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا به».

وهذا دليل على أن النساء لم يشاركوهم في الرؤية، وإذا كان هذا في رؤية الجمعة ففي رؤية الغداة والعشي أولى؛ لأن هذا أعلى من تلك، ومَنْ لم يصلح للرؤية في الأسبوع، فكيف يصلح للرؤية في كل يوم مرتين؟ وإذا انتفت رؤيتهن في هذين الموطنين، ولم يثبتْ أنّ الناس يَرَوْنَه في غير هذين الموطنين: فقد ثبت أن العموم مخصوص منه النساء في هذين الموطنين؛ وما سواهما لم يثبت لا للرجال ولا للنساء، فلم يبق ما يدل على حصول الرؤية للنساء في موطن آخر، فإما أن يبقى مطلقاً عملاً بالأصل النافي؛ وإما أن ينفى عن هذين الموطنين ويتوقف فيما عداهما، ولا يحتج على

ثبوتها فيه بتلك العمومات لوجود التخصيصات فيها. هذا غاية ما يمكن في تقرير هذا السؤال، ولولا أنه أورد علي لما ذكرته لعدم توجهه.

فنقول: الجواب من وجوه متعددة وترتيبها الطبيعي يقتضي نوعاً من الترتيب، لكن أرتبها على وجه آخر ليكون أظهر في الفهم:

الجواب الأوّل

إنّا لو فرضنا أنه قد ثبت أن النساء لا يرينه في الموطنين المذكورين، لم يكن في ذلك ما ينفي رؤيتهن في غير هذين الموطنين، فيكون ما سوى هذين الموطنين لم يدل عليه الدليل الخاص لا بنفي ولا بإثبات، والدليل العام قد أثبت الرؤية في الجملة، والرؤية في غير هذين الموطنين لم ينفها دليل، فيكون الدليل العام قد سلم عن معارضة الخاص فيجب العمل به، وهذا في غاية الوضوح.

فإن مَنْ قال: رأيت رجلاً، فقال آخر: لم تر أسود، ولم تره في دمشق، لم تتناقض القضيتان. والخاص إذا لم يناقض مثله من العام لم يجز تخصيصه به، فلو كان قد دلّ دليل على أن النساء لا يرينه بحال لكان هذا الخاص معارضاً لمثله من العام، أما إذا قيل: إنه دلّ على رؤية في محل مخصوص، كيف ينفى بنفي جنس الرؤية؟ وكيف يكون سلب الخاص سلباً للعام؟

فإن قيل: لا رؤية لأهل الجنة إلا في هذين الموطنين، قيل: ما الذي دلّ على هذا؟
فإن قيل: لأن الأصل عدم ما سوى ذلك.
قيل: العدم لا يحتج به في الإخبار بإجماع العقلاء، بل مَنْ أخبر به كان قائلاً ما لا علم له به.

ولو قيل للرجل: هل في البلد الفلاني كذا، وفي المسجد الفلاني كذا؟ فقال: لا؛ لأن الأصل عدمه، كان نافياً ما ليس له به علم باتفاق العقلاء.

ولو قال الآخر: الذين يرون الله كل يوم مرتين: هم النبيون فقط، لأن الأصل عدم رؤية غيرهم، ولهم من الخصوص ما لا يشركون فيه، كان هذا قولاً بلا علم ـ إذا

سَلِمَ من أن يكون كذباً ـ وليس هنا مفهوم يتمسك به كما في قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ (١).

فإن الرسول لم يقل إن أهل الجنة لهم موطنان في الرؤية، حتى يقول ذلك بنفي ما سواهما، بل كلامه يدل على خلاف ذلك كما سنبينه، ولو فرضنا أنه يجوز الحكم باستصحاب الحال في مثل هذا، فإن العموم والقياس حجتان مقدمتان على الاستصحاب، أما العموم: فبإجماع الفقهاء، وأما القياس: فعند جماهيرهم.

ومعلوم أن العموم، والقياس: يقتضيان ثبوت الرؤية كما تقدم، فلا يجوز نفيها بالاستصحاب، وإن جاز تخصيص ذلك بنقص عقل النساء، فينبغي أن يقال: البُلْهُ، وأهل الجفاء من الأعراب ونحوهم ممن يدخل الجنة لا يرى الله، فإنه لا ريب أن في النساء مَنْ هو أعقل من كثير من الرجال، حتى أن المرأة تكون شهادتها نصف شهادة الرجل، والمغفل ونحوه ترد شهادتها بالكلية، وإن لم يكن مجنوناً؛ وقد قال النبي ﷺ: **«كمل من الرجال كثير ولم يكمل من النساء إلا أربع»** (٢). أكمل ممن لم يكمل من الرجال؛ ففي أي معقول تكون الرؤية للناقص، دون الكامل.

الجواب الثاني

أن نقول: نفس الحديث المحتج به دل على أن لأهل الجنة رؤية في مواطن عديدة فإنه قال: **«وأعلى أهل الجنة منزلة مَنْ يرى الله كل يوم مرتين غدوة وعشية»** (٣). فإذا كانت هذه للأعلى، فمفهومه أن الأدنى له دون ذلك، ولا يجوز أن يقصر ما دون ذلك على رؤية الجمعة؛ لأنه لا دليل عليه؛ بل يجوز أن يراه بعضهم كل يوم مرة، وبعضهم كل يومين مرة، وبعضهم أكثر من ذلك، والحكمة تقتضي ذلك؛ فإن يوم الجمعة يشترك فيه جميع الرجال من الأعلين والمتوسطين، ومَنْ دونهم.

---

(١) سورة النور، آية: ٤.

(٢) أخرجه البخاري ١٩٣/٤، ٢٠٠، ٣٦/٥، ٩٧/٧. ومسلم في فضائل الصحابة باب ١٢ رقم ٧٠. والترمذي ١٨٣٤. وابن ماجة ٣٢٨٠. وأحمد ٣٩٤/٤، ٤٠٩.

(٣) سبق تخريجه.

وكل يوم مرتين للأعلين، فالذين هم فوق الأدنين ودون الأعلين لا بد أن يميزوا عمن دونهم؛ كما نقصوا عمن فوقهم.

الجواب الثالث

أنه قد جاءت الأحاديث برؤية الله في غير هذين الموطنين، منها: ما رواه ابن ماجة في سننه، والدارقطني في «الرؤية»: عن الفضل بن عيسى الرقاشي، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: **«بينما أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور، فرفعوا رؤوسهم فإذا الرب تبارك وتعالى أشرف عليهم! فقال: السلام عليكم يا أهل الجنة! وهو قول الله: ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ [1]، فلا يلتفتون إلى شيء مما هم فيه من النعيم، ما دام الله بين أظهرهم، حتى يحتجب عنهم، وتبقى فيهم بركته ونوره»** [2].

ورويناه من طريق أخرى معروفة إلى سلمة بن شبيب، حدثنا بشر بن حجر حدثنا عبدالله بن عبيدالله، عن محمد بن المنكدر، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: **«بينما أهل الجنة في ملكهم ونعيمهم، إذ سطع لهم نور، فرفعوا رؤوسهم فإذا الرب تبارك وتعالى قد أشرف عليهم من فوقهم! فيقول: السلام عليكم يا أهل الجنة، فذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿سلام قَوْلاً من رب رحيم﴾ [1]، فينظرون إليه وينظر إليهم فلا يلتفتون إلى شيء من الملك والنعيم حتى يحتجب عنهم، قال: فيبقى نوره وبركته عليهم وفي ديارهم»**.

وهذه الطريق تنفي أن يكون قد تفرد به الفضل الرقاشي، وهذا الحديث بعمومه يقتضي أن جميعهم يرونه، لكن لم يستدل به ابتداء، لأن في إسناده مقالاً، والمقصود هنا: أنه قد روى ذلك وهو ممكن ولا سبيل إلى دفعه في نفس الأمر، والعمومات الصحيحة تثبت جنس ما أثبته هذا الحديث.

---

(١) سورة يس، آية: ٥٨.

(٢) سبق تخريجه.

وأيضاً فالحديث الصحيح «**إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد، يا أهل الجنة! إن لكم عند الله موعداً يريد أن يُنْجِزَكُمُوه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا ويثقل موازيننا ويدخلنا الجنةويُجِرْنا من النار؟ فيكشف الحجاب فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه**»[1].

فهذا ليس هو نظر الجمعة؛ لأن هذا عند الدخول، ولم يكونوا ينتظرونه، ولا اجتمعوا لأجله، ونظر الجمعة يقدمون إليه من منازلهم ويجتمعون لأجله كما جاءت به الأحاديث. وبين هذا التجلي وذاك فرق تدل عليه الأحاديث؛ ولا هذا التجلي من المرتين اللتين تختص بالأعلين، بل هو عام لِمَنْ دخل الجنة، كما دل عليه الحديث موافقاً لقوله: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[2] - ﴿أولئك أصحاب الجنة﴾[3].

وأيضاً فقد جاء موقوفاً على ابن عباس، وعن كعب الأحبار مرفوعاً إلى النبي ﷺ: «**أنهم يرونه في كل يوم عيد**»[4].

وأيضاً فقد ثبت بالنصوص المتواترة في عرصات القيامة قبل دخول الجنة أكثر من مرة، وهذا خارج عن المرتين؛ إلا أن يقال: وإن كان لم يقل: ولا في سؤال السائل ما يدل عليه فهو مبطل لحصره قطعاً، ومَنْ أراد أن يحترز عنه يصوغ السؤال على غير ما تقدم، وإنما صغناه كما أورد علينا.

وأيضاً فقد قال تعالى: ﴿فلا تعلم نفس ما أُخْفِيَ لهم من قرة أعين﴾[5].

قال النبي ﷺ: «**يقول الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر**»[6]، فكيف يمكن أن يقال: إنَّ مَنْ سوى

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة يونس، آية: ٢٦.

(٣) سورة يونس، آية: ٢٦.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سورة السجدة، آية: ١٧.

(٦) الحديث أخرجه البخاري في التوحيد باب ٣٥، وبدء الخلق باب ٨. ومسلم في الإيمان حديث ٣١٢، والجنة حديث ٢: ٥. والترمذي في الجنة باب ١٥. وابن ماجة في الزهد باب ٣٩. وأحمد ٢/٣١٣، ٣٧٠، ٤٠٧.

الأعلين لا يرى الله قط إلا في الأسبوع مـرة؟ ويقضي ذلك الدليل على ما قد أخفاه عن كل نفس؛ ونفى علمه من كل عين، وسمع، وقلب، وفرق بين عدم العلم، والعلم بالعدم، وبين عدم الدليل، والدليل على العدم، فإذا لم يكن مع الإنسان فيما سوى الموطن سوى عدم العلم وعدم الدليل لم يكن ذلك مانعاً من موجب الدليل العام بالاضطرار وبالإجماع.

ونكتة الجواب الأول أن النبي ﷺ. إذا قال: إن أهل الجنة يرون الله تعالى وفسر به قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ إلى قوله: ﴿أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾[1] فأَعْلَمَنا بهذا أن أصحاب الجنة لهم الزيادة التي هي النظر إليه، وقد علمنا أن أهل الجنة وأصحاب الجنة منهم النساء المحسنات أكثر من الرجال. وقال لنا ـ مثلاً ـ: «يوم الجمعة يراه الرجال دون النساء»، وقال لنا أيضاً: «لا يراه كل يوم مرتين إلا أعلى أهل الجنة».

وفرضنا أن النساء لا يرينه بحال ـ كل يوم مرتين ـ ولا يوم الجمعة، ولا فيما سوى ذلك قط، وهذا وإن كان مَنْ وقف على هذا الكلام يعلم أنه لا خلاف بين العلماء؛ بـل ولا بين العقلاء في أنـه لا يـدل على نفـي جنس الرؤيـة، ولا يخص ذلك اللفظ العام، ولا يقيد ذلك المطلق ـ فإنما رَدَدْتُ الكلام فيه للمنازِعة فيه، فلا يظن أنا أطلنا النفس فيه لخفائه؛ بل لرده مع جلائه.

ولك أن تعبِّرَ عن هذا الجواب بعبارات. إن شئت أن تقول: أحاديث الإثبات أثبتت رؤية مطلقة للرجال وللنساء، ونفي المقيد لا ينفي المطلق فلا يكون المطلق منفياً، فلا يجوز نفي موجبه.

وإن شئت أن تقـول: أحاديث الإثبات تعم الرجال والنساء، وأحاديث النفي تنفي عن النساء ما علم أنه للرجال، أو ما ثبت أن فيه الرؤية، أو تنفي عن النساء الرؤية في الموطنين اللذين أخبروا بالرؤية فيهما؛ لكن هذا سلب في حال مخصوص؛ لم يتعرض لما سواهما: لا بنفي ولا بإثبات؛ والمسلوب عنه لا يعارض العام.

---

(١) سورة يونس، آية: ٢٦.

وإن شئت أن تقول: القضية الموجبة المطلقة لا يناقضها إلا سلب كلي؛ وليس هذا سلباً كلياً فلا يناقض، ولا يجوز ترك موجب أحد الدليلين.

وإن شئت أن تقول: ليس في ذكر هذين الموطنين إلا عدم الإخبار بغيرهما، وعدم الإخبار بثواب معين ـ من نظر أو غيره ـ لا يدل على عدمه، كيف وهذا الثواب مما أخفاه الله؟ وإذا كان عدم الإخبار لا يدلّ على عدمه. والعموم اللفظيّ والمعنوي: إما قاطع، وإما ظاهر في دخول النساء، لم يكن عدم الدليل مخصَّصاً للدليل ـ سواء كـان ظاهراً أو قاطعاً ـ وكل هذا كما إنه معلوم بالعقل الضروري فهو مجمع عليه بين الأمة على ما هو مقرر عند العلماء في الأصول والفروع.

وإنما ينشأ الغلط مـن حيث يسمع السامع ما جاء في الأحاديث في الرؤية عامة مطلقة، ويرى أحاديث أخر أخبرت برؤية مقيدة خاصة فيتوهم أن لا وجود لتلك المطلقة العامة إلا في هذه المقيدة، أو ينفي دلالة تلك العامة لهذا الاحتمال، كرجل قال: كنت أدخل أصحابي داري وأكرمهم. ثم قال في موطن آخر: أدخلت داري فلاناً وفلاناً من أصحابي في اليوم الفلاني، فمن ظن أن سائر أصحابه لم يدخلهم ـ لأنه لم يذكرهم في هذا الموطن ـ فقد غلط، وقيل له: من أين لك أنه ما أدخلهم في وقت آخر؟

فإذا قال: يمكن أنه أدخلهم ويمكن أنه ما أدخلهم فأنا أقف.

قيل له: فقد قال: كنت أدخل أصحابي داري؛ وهذا يعم جميع أصحابه.

ونحن لا ننازع في أن اللفظ العام يحتمل الخصوص في الجملة، مع عدم هذه القرينة، فمع وجودها أوكد؛ لكن ننازع في الظهور.

فنقول: هـذا الاحتمال المرجوح لا يمنع ظهور العموم كما تقدم، فيكون العموم هو الظاهر ـ وإن كـان ما سواه ممكناً ـ وأما سائر الأجوبة ففي تقرير أن الرؤية تقع في غير هذين الموطنين.

الجواب الرابع

أنا لو فرضنا أن حديث المرتين كل يوم يعارض ما قَدَّمناه من النصوص الصحيحة العامة - لفظاً ومعنى - لما كان الواجب دفع دلالة تلك الأحاديث بمثل هذا الحديث؛ لما تقدم:

أولاً: لما في إسناده من المقال؛ ولأنه يستلزم إخراج أكثر أفراد اللفظ العام بمثل هذا التخصيص، وهذا إما ممتنع، وإما بعيد، ومستلزم تخصيص العلة بلا وجود مانع ولا فوات شرط، وهذا ممتنع عند الجمهور؛ أو من غير ظهور مانع وهذا بعيد لا يصار إليه إلا بدليل قوي.

الجواب الخامس

لو فرضنا أن لا رؤية إلا ما في هذين، فمن أين لنا أن النساء لا يرين الله فيهما جميعاً؟ وهب أنَّـا سلمنا أنهن لا يرينه يوم الجمعة فمن أين أنهن لا يرينه كل يوم مرتين؟

وقول القائل: هذه أعلى وتلك أدنى، فكيف يحرم الأدنى من يعطي الأعلى؟ فعنه أجوبة:

أحدها: أن الذين ميزوا برؤية كل يوم مرتين شركوا الباقين في رؤية يوم الجمعة، فصار لهم النوعان جميعاً؛ فإذا كان فضلهم بالنوعين جميعاً فما المانع في أن بعض من دونهم يشركهم في الجمعة دون رؤية الغداة والعشي، والبعض الآخرون يشركونهم في الغداة، والعشي دون الجمعة؟! ولا يكون مَنْ له الغداة والعشي دون الجمعة أعلى مطلقاً؛ وإنما الأعلى مطلقاً الذي له الجميع.

لكن قد يقال: يلزم على هذا أن يكون النساء أعلى ممن له الجمعة دون البردين من الرجال، فيقال: قد لا يلزم هذا؛ بل قد تكون الجمعة وحدها أفضل من البردين وحدهما.

وقد يقال: فهب أن الأمر كذلك؛ أكثر ما فيه تفضيل النساء على مفضول الرجال،

وهذا الاحتمال وإن كـان ممكناً؛ لكن يبعد أن تكون كل امرأة تدخل الجنة أفضل ممن لا يرى الله كل يوم مرتين؛ فإن ذلك مستلزم أن يكون مفضول النساء أفضل من مفضول الرجال، فيترك هذا الاحتمال، ويقتصر على الذي قيل، وهو: أن الأعلى مطلقاً الذي له المرتان مع الجمعة، وإنما لزم هذا لأنا نتكلم بتقدير أن لا رؤية إلا هذين؛ ولا ريب أن هذا التقدير باطل قطعاً.

الوجه الثاني: أنه من أين لكم أن الرؤيـة كل يوم مرتين أفضل من رؤية الجمعة؟ نعم هي أكثر عدداً، لكن قد يفضل ذلك في الكيفية، فيكون أحد النوعين أكثر عدداً، والآخر أفضل نوعاً: كدينار وخمسة دراهم، ولا ريب أن هذا ممكن إمكاناً قريباً؛ فإن الله يثيب عبده على: ﴿قل هو الله أحد﴾ [1] مع قلة حروفها بقدر ما يثيبه على ثلث القرآن.

وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن في حق من حرم الأفضل في نوعه أن يعطى النوع المفضول، وإن كثر عدده، سواء كان فاضل النوع أفضل مطلقاً، أو كانا متكافئين عند التقابل؛ وفي أحاديث المزيد ما يدل على هذا «فإنهم يرجعون إلى أهليهم، وقد ازدادوا حسناً وجمالاً فيقولون: إنا جالسنا اليوم ربنا الجبار، فيحق لنا أن ننقلب بمثل ما انقلبنا به».

وفي حديث آخر: «فليسوا إلى شيء أحوج منهم إلى يـوم الجمعة ليزدادوا نظراً إلى ربهم ويزدادوا كرامة».

ومَنْ تأمل سياق الأحاديث المتقدمة علم أن التجلي يوم الجمعة له عندهم وقع عظيم لا يوجد مثله في سائر الأيام؛ وهذا يقتضي أن هذا النوع أفضل من الرؤية الحاصلة كل يوم مرتين، وإن كانت تلك أكثر! فإذا منع النساء من هذا الفضل لم يلزم أن يمنعن مما دونه وهذا بين لمن تأمله.

الوجه الثالث: هب أن رؤية الله كل يوم مرتين أفضل مطلقاً من رؤية الجمعة، فلا يلزم حرمانهن من الثواب المفضول حرمان ما فوقه مطلقاً؛ وذلك أن العبد قد

(١) سورة الإخلاص، آية: ١.

يعمل عملاً فاضلاً يستحق به أجراً عظيماً، ولا يعمل ما هو دونه فلا يستحق ذلك الأجر، وما زال الله سبحانه يخص المفضولين من كل صنف بخصائص لا تكون للفاضلين، وهذا مستقر في الأشخاص من الأنبياء والصديقين وفي الأعمال.

ولو كان العمل الفاضل يحصل به جميع المفضول مطلقاً، لما شرع المفضول في وقت؛ فلا يلزم من إعطاء الأعلى إعطاء الأدنى مطلقاً، ولا يلزم منه منع الأعلى مطلقاً، فهذا ممكن إمكاناً شرعياً في عامة الثوابات، ألا ترى أن الذين في الدرجات العلى من أهل الجنة لا يعطون الدرجات الدنى، ثم لا يكون هذا نقصاً في حقهم؛ فإن الله سبحانه يرضي كل عبد بما آتاه، فجاز أن يكون قد أرضى النساء بأعلى الرؤية عن مجموع أعلاها وأدناها.

والذي يؤيد هذا أنه من الممكـن أن تكون رؤية الجمعة جزاء على عمل الجمعة في الدنيا؛ ورؤية الغداة والعشيّ جزاء على عمل الغداة والعشي، فهذا ممكن في العقل، وإن لم يجيء به خبر؛ وإذا كان ممكناً لم يلزم من منعهن رؤية الجمعة، لعدم المقتضى فيهن منعهن رؤية البردين، مع قيام المقتضى فيهن.

ومن الممكن في العقل أنهن إنما لم يشهدن رؤية الجمعة، لأنه مجتمع الرجال، والغيرة في الجنة؛ ألا ترى أن النبي ﷺ لما رأى الجنة ورأى قصراً وعلى بابه جارية قال: «**فأردت أن أدخل فذكرت غيرتك**» فقال عمر: أعليك أغار؟.والله أعلم بحقائق الأمور، فإذا كان كذلك فهذا منتفٍ في رؤية الغداة والعشي؛ لأن تلك الرؤية قد تحصل وأهل الجنة في منازلهم.

ثم هذا من الممكن أن الرؤية جزاء العمل؛ فإنه قد جاء في الأخبار ما يدل على أن الرؤية يوم الجمعة ثواب شهود الجمعة؛ بدليل أن فيها يكونون في الدنو منه على مقدار مسارعتهم إلى الجمعة، وتفاوت الثواب بتفاوت العمل دليل على أنه مسبب عنه، وبدليل أنه مذكور في غير حديث «أنه يكون بمقدار انصرافهم من صلاة الجمعة في الدنيا».

وموافقة الثواب للعمل في وقته، وفي قدره حتى يصير جزاءاً وفاقاً: يقتضي أن

العمل سببه؛ وبدليل أن ذلك مذكور في فضل يوم الجمعة في الدنيا والآخرة، فعلم أن ارتباط ثوابه في الآخرة بعمله في الدنيا؛ وبدليل أن فيه عند منصرف الناس من الجمعة رجوع الصالحين إلى منازلهم ورجوع الأنبياء والصديقين والشهداء إلى ربهم.

وهذا مناسب لحالهم في الدنيا؛ فإن الصالح إذا انقضت الجمعة اشتغل بما أبيح له في الدنيا، وأولئك اشتغلوا بالتقرب إليه بالنوافل، فكانوا متقربين إليه في الدنيا بعد الجمعة فقربوا منه بعد الجمعة في الآخرة، وهذه المناسبة الظاهرة المشهود لها بالاعتبار، تقتضي أن ذلك التجلي ثواب أعمالهم يوم الجمعة، وإذا كان كذلك فانتفاء الرؤية في حق النساء لعدم شهودهن الجمعة؛ ولهذا روي أنهن يرينه في العيد كما شرع لهن شهود العيد.

فإن قيل: ما ذكرتموه من هذه الزيادة أمر غريب! والأحاديث المشهورة المجمع عليها ليس فيها هذه الزيادة، فلا يجوز الاعتماد عليها، والناس كلهم قد سمعوا أحاديث الرؤية يوم الجمعة ولم يسمعوا هذه الزيادة.

قلنا: قد تقدم الجواب عن ذلك بما ذكرناه من طرق الحديث، وحال أصله وزيادته، وبينا أن الزيادة لا ينقص حكمها في الرؤية عن حكم أصل الحديث نقصاً يمنع إلحاقها به؛ بل هي إما مكافئة أو قريبة أو فوق، وأجبنا عما قيل هنا وما لم يقل.

فإن قيل: فقد كن المؤمنات يشهدن صلاة الجمعة مع رسول الله ﷺ، فعلى قياس هذا ينبغي لمن شهد الجمعة من النساء أن يشهدن يوم المزيد في الجنة.

قلنا: ما كان يشهد الجمعة والجماعة من النساء إلا أقلهن؛ لأن النبي ﷺ قال: «**لا تمنعوا إماء الله مساجد الله وبيوتهن خير لهن**» متفق عليه.

وقال: «**صلاة إحداكن في مخدعها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في حجرتها أفضل من صلاتها في دارها، وصلاتها في دارها أفضل من صلاتها في مسجد قومها، وصلاتها في مسجد قومها أفضل من صلاتها معي - أو قال - خلفي**» رواه أبو داود.

فقد أخبر المؤمنات: أن صلاتهن في البيوت أفضل لهن من شهود الجمعة والجماعة، إلا « العيد » فإنه أمرهن بالخروج فيه، ولعله ـ والله أعلم ـ لأسباب:

أحدها: أنه في السنة مرتين فقُبِلَ بخلاف الجمعة والجماعة.

الثاني: أنه ليس له بدل خلاف الجمعة والجماعة، فإن صلاتها في بيتها الظهر هو جمعتها.

الثالث: أنه خروج إلى الصحراء لذكر الله فهو شبيه بالحج من بعض الوجوه؛ ولهذا كان العيد الأكبر في موسم الحج موقفة للحجيج، ومعلوم أن الصحابيات إذا علمن أن صلاتهن في بيوتهن أفضل، لـم يتفـق أكثرهن على ترك الأفضل؛ فإن ذلك يلزم أن يكون أفضل القرون على المفضول من الأعمال.

فإن قيل: هذا التفضيل إنما وقع في حق من بعـد الصحابيات لما أحدث النساء ما أحدثن، ولأن مَنْ بعد الرسول من الأئمة لا يساويه؛ فأما الصحابيات فصلاتهن خلف النبي ﷺ كـانت أفضل، ويكون هذا الخطاب عاماً خرج منه القرن الأول؛ فإن تخصيص العموم جائز.

قلنا: هذا خلاف ما علم بالاضطرار من لغة العرب والعجم، وخلاف ما علم بالاضطرار من دين المسلمين، وخلاف ما فطر الله عليه العقلاء، وخلاف ما أجمع المسلمون عليه؛ وذلك لأن قوله: « **لا تمنعوا إماء الله مساجد الله! وبيوتهن خير لهن** » قد أجمع المسلمون على أن الحاضرين تحقق دخولهم فيه. واختلفوا في القرن الثاني والثالث، هل يدخلون بمطلق الخطاب، أم بدليل منفصل؟ فيه قولان؛ فأما دخول الغائب دون الحاضر فممتنع باتفاق.

ثم اللغة تحيله فإن قوله: « لا تمنعوا إماء الله » لا ريب أنه خطاب للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ابتداء، فكيف تحيل اللغة أن لا يدخلوا فيه، ويدخل فيه من بعدهم؟ أهل اللغة لا يشكُّون أن هذا ممتنع.

ثم قد علمنا بالاضطرار أن أوامر القرآن والسنة شملت الصحابة، ثم من بعدهـم،

وقد يقال أو يتوهم في بعضها: أنها شملتهم دون من بعدهم فأما اختصاص من بعدهم بالأوامر الخطابية دونهم، فهذا لا وجود له.

وأما مخالفته للفِطَرِ فما من سليم العقل يعرض عليه هذا إلا أنكره أشد الإنكـار، ثم هب هذا أمكن في قوله: **«لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»** فكيف بقوله: **«صلاة إحداكن في مسجد قومها أفضل من صلاتها معي، أو خلفي؟»** أليس نصاً في صلاتهن في بيوتهن في مسجد النبي ﷺ خلفه؟ وصلى الله على محمد.



قال شيخ الإسلام في « رسالته إلى أهل البحرين » واختلافهم في صلاة الجمعة:

والذي أوجب هذا: أن وفدكم حدثونا بأشياء من الفرقة والاختلاف بينكم، حتى ذكروا أن الأمر آل إلى قريب المقاتلة، وذكروا أن سبب ذلك الاختلاف في رؤية الكفار ربهم، وما كنا نظن أن الأمر يبلغ بهذه المسألة إلى هذا الحد، فالأمر في ذلك خفيف.

وإنما المهم الذي يجب على كل مسلم اعتقاده: أن المؤمنين يرون ربهم في الدار الآخرة في عرصة القيامة، وبعدما يدخلون الجنة، على ما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ عند العلماء بالحديث؛ فإنه أخبر ﷺ **« إنَّا نرى ربنا كما نرى القمر ليلة البدر والشمس عند الظهيرة، لا يضام في رؤيته »**.

ورؤيته سبحانه هي أعلى مراتب نعيم الجنة، وغاية مطلوب الذين عبدوا الله مخلصين له الدين؛ وإن كانوا في الرؤية على درجات على حسب قربهم من الله ومعرفتهم به.

والذي عليه جمهور السلف: أن مَنْ جحد رؤية الله في الدار الآخرة فهو كافر؛ فإن كان ممن لم يبلغه العلم في ذلك عرف ذلك، كما يعرف مَنْ لم تبلغه شرائع الإسلام، فإن أصرّ على الجحود بعد بلوغ العلم له، فهو كافر.

والأحاديث والآثار في هذا كثيرة مشهورة، قد دوَّن العلماء فيها كتباً مثل: « كتاب الرؤية » للدارقطني، ولأبي نعيم، وللآجري؛ وذكرها المصنفون في السُّنة، كابن بطة، واللالكائي، وابن شاهين، وقبلهم عبدالله بن أحمد بن حنبل، وحنبل بن

إسحاق، والخلال، والطبراني، وغيرهم. وخرجها أصحاب الصحيح، والمسانـد، والسنن، وغيرهم.

فأما مسألة رؤية الكفار، فأول ما انتشر الكلام فيها، وتنازع الناس فيها ـ فيما بلغنا ـ بعد ثلاثمائة سنة من الهجرة، وأمسك عن الكلام في هذا قوم من العلماء، وتكلم فيها آخرون، فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال، مع أني ما علمت أن أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها؛ إذ في الفرق الثلاثة قوم فيهم فضل، وهم أصحاب سنة.

والكلام فيها قريب من الكلام في مسألة محاسبة الكفار، هل يحاسبون أم لا؟ هي مسألة لا يُكَفَّرُ فيها بالاتفاق.

والصحيح أيضاً أن لا يضيق فيها ولا يَهْجُر؛ وقد حكي عن أبي الحسن بن بشار أنه قال: لا يصلى خلف مَـنْ يقول أنهم يحاسبون.

والصواب الذي عليه الجمهور أنه يُصَلَّى خلف الفريقين، بل يكاد الخلاف بينهم يرتفع عند التحقيق؛ مع أنه قد اختلف فيها أصحاب الإمام أحمد وإن كان أكثرهم يقولون: لا يحاسبون.

واختلف فيها غيرهم من أهل العلم، وأهل الكلام.

وذلك أن الحساب قد يراد به الإحاطة بالأعمال وكتابتها في الصحف، وعرضها على الكفار، وتوبيخهم على ما عملوه، وزيادة العذاب ونقصه بزيادة الكفر ونقصه، فهذا الضرب من الحساب ثابت بالاتفاق.

وقد يراد بالحساب وزن الحسنات بالسيئات ليتبين أيها أرجح: فالكافر لا حسنات له توزن بسيئاته: إذ أعماله كلها حابطة، وإنما توزن لتظهر خفة موازينه، لا ليتبين رجحان حسنات له.

وقد يراد بالحساب أن الله: هل هو الذي يكلمهم أم لا؟ فالقرآن والحديث يدلاّن على أن الله يكلمهم تكليم توبيخ وتقريع وتبكيت، لا تكليم تقريب وتكريم ورحمة، وإن كان من العلماء مَنْ أنكر تكليمهم جملة.

والأقوال الثلاثة في رؤية الكفار:

أحدها: أن الكفار لا يرون ربهم بحال، لا المظهر للكفر، ولا المسر له، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين، وعليه يدل عموم كلام المتقدمين، وعليه جمهور أصحاب الإمام أحمد وغيرهم.

الثاني: أنه يراه مَنْ أظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومنافقيها، وغبرات من أهل الكتاب وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك، وهذا قول أبي بكر بن خزيمة من أئمة أهل السنة، وقد ذكر القاضي أبو يعلى نحوه في حديث إتيانه سبحانه وتعالى لهم في الموقف الحديث المشهور.

الثالث: أن الكفار يرونه رؤية تعريف وتعذيب - كاللص إذا رأى السلطان - ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه، وقول غيرهم: وهم في الأصول منتسبون إلى الإمام أحمد بن حنبل، وأبي سهل بن عبدالله التستري.

وهـذا مقتضى قول من فسر اللقاء في كتاب الله بالرؤية؛ إذ طائفة من أهل السنة منهم أبو عبدالله بن بطة الإمام قالوا في قول الله: ﴿الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه﴾ [١].

وفي قوله: ﴿من كان يرجو لقاء الله فإن أجل الله لآت﴾ [٢].

وفي قول الله: ﴿وإنَّها لكبيرة إلا على الخاشعين، الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ [٣].

وفي قوله: ﴿قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله﴾ [٤].

وفي قوله: ﴿قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله﴾ [٥]: أن اللقاء يدل على الرؤية

---

(١) سورة الكهف، آية: ١٠٥.

(٢) سورة العنكبوت، آية: ٥.

(٣) سورة البقرة، آية: ٤٥، ٤٦.

(٤) سورة البقرة، آية: ٢٤٩.

(٥) سورة الأنعام، آية: ٣١.

والمعاينة. وعلى هذا المعنى فقد استدل المثبتون بقوله سبحانه وتعالى: ﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾ [١].

ومن أهل السنة من قال اللقاء إذا قرن بالتحية فهو من الرؤية.

وقال ابن بطة: سمعت أبا عمر الزاهد اللغوي يقول: سمعت أبا العباس أحمد بن يحي بغلنا يقول في قوله: ﴿وكان بالمؤمنين رحيماً، تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ [٢]: أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار.

وأما الفريق الأول فقال بعضهم: ليس الدليل من القرآن على رؤية المؤمنين ربهم قوله: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ [٣] وإنما الدليل آيات أخر، مثل قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [٤] وقوله: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [٥]، وقوله: ﴿إن الأبرار لفي نعيم على الأرائك ينظرون﴾ [٦]، وقوله: ﴿لهم ما يشاءون فيها ولدينا مزيد﴾ [٧]، إلى غير ذلك.

ومن أقوى ما يتمسك به المثبتون: ما رواه مسلم في صحيحه، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سأل الناس رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟

فقال: «**هل تضارون في رؤية الشمس عند الظهيرة ليست في سحاب؟**»

قالوا: لا يا رسول الله.

قال: «فهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحاب؟»

قالوا: لا يا رسول الله.

---

(١) سورة الانشقاق، آية: ٦.

(٢) سورة الأحزاب، آية: ٤٣، ٤٤.

(٣) سورة الأحزاب، آية: ٤٤.

(٤) سورة القيامة، آية: ٢٢، ٢٣.

(٥) سورة يونس، آية: ٢٦.

(٦) سورة المطففين، آية: ٢٢، ٢٣.

(٧) سورة ق، آية: ٣٥.

قال: « **فوالذي نفسي بيده لا تضارون في رؤية ربكم، إلا كما تضارون في رؤية أحدهما** » قال: « **فيلقى العبد فيقول: أي فلان! ألم أكرمك؟ ألم أُسَوِّدْكَ؟ ألم أزوجك؟ ألم أسخر لك الخيل والإبل، وأتركك ترأس وتربع؟ قال: فيقول: بلى يا رب! قال: فظننت أنك ملاقيَّ؟ فيقول: يا رب! لا. قال: فاليوم أنساك كما نسيتني. قال: فيلقى الثاني فيقول: ألم أكرمك؟ ألم أُسَوِّدْكَ؟ ألم أزوجك؟ ألم أسخر لك الخيل والإبل، وأتركك ترأس وتربع؟ قال: فيقول: بلى يا رب: قال: فظننت أنك ملاقيَّ؟ فيقول: يا رب لا. قال: فاليوم أنساك كما نسيتني. ثم يلقى الثالث: فيقول له مثل ذلك. فيقول: يا رب آمنت بك وبكتابك وبرسلك. وصليت وصمت وتصدقت. ويثني بخير ما استطاع، فيقال: ألا نبعث شاهدنا عليك، فيتفكر في نفسه من يشهد علي فيختم على فيه. ويقال لفخذه: انطقي، فتنطق فخذه، ولحمه، وعظامه بعمله، وذلك ليعذر من نفسه، وذلك المنافق الذي سخط الله عليه** » . إلى هنا رواه مسلم.

وفي رواية غيره ـ وهي مثل روايته سواء صحيحة ـ قال: « **ثم ينادي مناد: ألا تتبع كل أمة ما كانت تعبد! قال: فتتبع أولياء الشياطين الشياطين، قال: واتبعت اليهود والنصارى أولياءهم إلى جهنم، ثم نبقى أيها المؤمنون، فيأتينا ربنا وهو ربنا فيقول: علام هؤلاء قيام؟ فنقول: نحن عباد الله المؤمنون عبدناه وهو ربنا، وهو آتينا، ويثيبنا، وهذا مقامنا. فيقول: أنا ربكم فامضوا! قال: فيوضع الجسر وعليه كلاليب من النار تخطف الناس، فعند ذلك حلت الشفاعة لي، اللهم سلم! اللهم سلم! قال: فإذا جاءوا الجسرَ فكل مَنْ أنفق زوجاً من المال مما يملك في سبيل الله فكل خزنة الجنة يدعونه: يا عبدالله! يا مسلم هذا خير، فتعال! يا عبدالله! يا مسلم! فتعال** » .

فقال أبو بكر رضي الله عنه: يا رسول الله، ذلك العبد لا توى عليه يدع باباً ويلج من آخر.

فضرب النبي ﷺ على منكبيه وقال: « **والذي نفسي بيده إني لأرجو أن تكون منهم** » .

وهذا حديث صحيح. وفيه: أن الكافر والمنافق يلقى ربه. ويقال: ظاهره أن الخلق جميعهم يرون ربهم، فيلقى الله العبد عند ذلك.

لكن قال ابن خزيمة، والقاضي أبو يعلى، وغيرهما اللقاء الذي في الخبر غير الترائي؛ لا أن الله تراءى لمن قال له هذا القول.وهؤلاء يقولون: أخبر النبي ﷺ أن المؤمنين يرون ربهم؛ لأنهم قالوا: هل نرى ربنا؟ والضمير عائد على المؤمنين، فذكر النبي ﷺ أن الكافر يلقى ربه فيوبخه، ثم بعد ذلك تتبع كل أمة ما كانت تعبد، ثم بعد ذلك يراه المؤمنون.

يبين ذلك أن في الصحيحين: من حديث الزهري، عن سعيد بن المسيب، وعطاء ابن يزيد، عن أبي هريرة: أن الناس قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟.

قال: «**هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب**»؟.

قالوا: لا، يا رسول الله.

قال: «**فهل تمارون في الشمس ليس دونها سحاب**»؟.

قالوا: لا.

قال: «**فإنكم ترونه كذلك، يحشر الناس يوم القيامة فيقول: مَنْ كان يعبد شيئاً فليتبعه، فمنهم مَنْ يتبع الشمس، ومنهم مَنْ يتبع القمر، ومنهم مَنْ يتبع الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها، فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم! فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه؛ فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم! فيقولون: أنت ربنا، فيعرفونه، ويضرب الصراط بين ظهراني جهنم، فأكون أول مَنْ جاوز من الرسل بأمته؛ ولا يتكلم يومئذ أحد إلا الرسل، وكلام الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم! وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم شوك السعدان**»؟

قالوا نعم.

قال: «**فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله، تخطف**

الناس بأعمالهم، فمنهم مَنْ يوبق بعمله، ومنهم المجازي حتى ينجو، حتى إذا أراد الله رحمة مَنْ أراد من أهل النار، أمر الله الملائكة أن يخرجوا مَنْ كان يعبد الله فيخرجونهم، ويعرفونهم بآثار السجود، وحرم الله على النار أن تأكل أثر السجود؛ فيخرجون من النار قد امتحشوا، فيصب عليهم ماء الحياة فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل، ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد، ويبقى رجل بين الجنة والنار ـ وهو آخر أهل النار دخولاً الجنة ـ فيقبل بوجهه قبل النار فيقول: يا رب، اصرف وجهي عن النار، قد قشبني ريحها، وأحرقني ذكاؤها، فيقول: هل عسيت إن فُعِلَ بك ذلك أن لا تسأل غير ذلك؟ فيقول: لا وعزتك، فيعطي الله ما شاء من عهد وميثاق فيصرف الله وجهه عن النار، فإذا أقبل به على الجنة، ورأى بهجتها سكت ما شاء الله أن يسكت! ثم قال: يا رب! قدمني عند باب الجنة. فيقول الله له: أليس قد أعطيت العهود والميثاق، أن لا تسأل غير الذي كنت سألت؟ فيقول: يا رب لا أكون أشقى خلقك. فيقول: هل عسيت إن أعطيتك ذلك أن لا تسأل غير ذلك؟ فيقول: لا وعزتك! لا أسأل غير ذلك! فيعطي ربه ما شاء من عهد وميثاق، فيقدمه إلى باب الجنة، فإذا بلغ فرأى زهرتها، وما فيها من النضرة والسرور، فيسكت ما شاء الله أن يسكت فيقول: يا رب! أدخلني الجنة. فيقول الله: ويحك يا ابن آدم! ما أغدرك!؟ أليس قد أعطيت العهود والميثاق أن لا تسأل غير الذي أعطيت؟ فيقول: يا رب، لا تجعلني أشقى خلقك، فيضحك الله منه؛ ثم يؤذن له في دخول الجنة، فيقول: تمنَّ. فيتمنى حتى إذا انقطعت أمنيته قال الله: مِنْ كذا وكذا، أقبل يذكره ربه، حتى إذا انتهت به الأماني قال الله: لك ذلك ومثله معه».

قال أبو سعيد الخدري لأبي هريرة رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**قال الله: لك ذلك وعشرة أمثاله**».

قال أبو هرُيرة: لم أحفظ من رسول الله ﷺ إلا قوله: «لك ذلك ومثله معه».
قال أبو سعيد: إني سمعته يقول: «**لك ذلك وعشرة أمثاله**».

وفي رواية في الصحيح قال، وأبو سعيد مع أبي هريرة لا يرد عليه في حديثه شيئاً، حتى إذا قال أبو هريرة: «إن الله قال: ذلك لك ومثله معه».

قال أبو سعيد الخدري: «وعشرة أمثاله يا أبا هريرة»!.

فهذا الحديث من أصح حديث على وجه الأرض، وقد اتفق أبو هريرة وأبو سعيد وليس فيه ذكر الرؤية إلا بعد أن تتبع كل أمة ما كانت تعبد.

وقد روي بإسناد جيد من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: **«يجمع الله الناس يوم القيامة. قال: فينادي مناد: يا أيها الناس! ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم وصوركم ورزقكم أن يولي كل إنسان منكم إلى مَنْ كان يعبد في الدنيا ويتولى؟.**

قال: **ويمثل لمن كان يعبد عيسى شيطان عيسى، ويمثل لمن كان يعبد عزيراً شيطان عزير، حتى يمثل لهم الشجرة، والعود، والحجر، ويبقى أهل الإسلام جثوماً: فيقال لهم: ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟ فيقولون: إن لنا رباً ما رأيناه بعد.** قال: **فيقال: فبم تعرفون ربكم إذا رأيتموه؟ قالوا: بيننا وبينه علامة، إن رأيناه عرفناه. قيل: وما هو؟ قالوا: يكشف عن ساق»** وذكر الحديث.

ففي هذا الحديث أن المؤمنين لم يروه قبل تجليه لهم خاصة، وأصحاب القول الآخر يقولون: معنى هذا لم يروه مع هؤلاء الآلهة التي يتبعها الناس، فلذلك لم يتبعوا شيئاً.

يدل على ذلك ما في الصحيحين أيضاً: من حديث زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري قلنا: يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟.

قال رسول الله ﷺ: **«نعم. فهل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة صحواً ليس معها سحاب؟ وهل تضارون في رؤية القمر ليلة البدر صحواً ليس فيها سحاب»؟.**

قالوا: لا يا رسول الله!.

قال: « ما تضارون في رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما . إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن: لتتبع كل أمة ما كانت تعبد! فلا يبقى أحد كان يعبد غير الله من الأصنام والأنصاب، إلا يتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا مَنْ كان يعبد الله من بر وفاجر، وغبر أهل الكتاب؛ فيدعى اليهود، فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد عزير ابن الله. فيقول: كذبتم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون؟ قالوا: عطشنا يا رب فاسقنا! فيشار إليهم ألا تردون، فيحشرون إلى النار كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون في النار. ثم يدعى النصارى، فيقال لهم: ما كنتم تعبدون؟ قالوا: كنا نعبد المسيح ابن الله! فيقال لهم: كذبتم، ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد، فماذا تبغون؟ فيقولون: عطشنا يا رب فاسقنا! قال: فيشار إليهم ألا تردون، فيحشرون إلى جهنم كأنها سراب يحطم بعضها بعضاً فيتساقطون في النار، حتى إذا لم يبق إلا مَنْ كان يعبد الله من بر وفاجر، أتاهم الله في أدنى صورة من التي رَأَوْه فيها - وفي رواية قال: فيأتيهم الجبار في صورة غير الصورة التي رأوها أول مرة - قال: فما تنتظرون: لتتبع كل أمة ما كانت تعبد! قالوا: يا ربنا فارقنا الناس في الدنيا أفقر ما كنا إليهم، ولم نصاحبهم. فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً - مرتين، أو ثلاثاً؛ حتى إن بعضهم ليكاد أن ينقلب - فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها؟ فيقولون: نعم. فيكشف عن ساق فلا يبقى مَنْ كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود، ولا يبقى مَنْ كان يسجد نفاقاً ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة، كلما أراد أن يسجد خر على قفاه، ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحول في الصورة التي رأوه فيها أول مرة فقال: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا. ثم يضرب الجسر على جهنم وتحل الشفاعة، ويقولون: اللهم سلم سلم».

قيل: يا رسول الله، وما الجسر؟

قال: « دحض مزلة فيه خطاطيف وكلاليب، وحسكة تكون بنجد، فيها

شويكة يقال لها: السعدان، فيمر المؤمنون كطرف العين، وكالبرق، وكالريح، وكالطير، وكأجاود الخيل والركاب، فناج مسلم، ومخدوش مرسل، ومكردس في نار جهنم، حتى إذا خلص المؤمنون من النار، فوالذي نفسي بيده، ما من أحد بأشد مناشدة لله في استقصاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لإخوانهم الذين في النار».

ففي هذا الحديث ما يستدل به على أنهم رأوه أول مرة قبل أن يقول: «ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون». وهي الرؤية الأولى العامة التي في الرؤية الأولى عن أبي هريرة؛ فإنه أخبر في ذلك الحديث بالرؤية واللقاء، ثم بعد ذلك يقول: «ليتبع كل قوم ما كانوا يعبدون».

وكذلك جاء مثله في حديث صحيح: من رواية العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول: ألا يتبع الناس ما كانوا يعبدون! فيمثل لصاحب الصليب صليبه، ولصاحب النار ناره، ولصاحب التصوير تصويره، فيتبعون ما كانوا يعبدون؛ ويبقى المسلمون فيطلع عليهم رب العالمين، فيقول: ألا تتبعون الناس! فيقولون: نعوذ بالله منك، الله ربنا، وهذا مكاننا حتى نرى ربنا، وهو يأمرهم ويثبتهم؛ ثم يتوارى، ثم يطلع فيقول: ألا تتبعون الناس! فيقولون: نعوذ بالله منك، الله ربنا، وهذا مكاننا حتى نرى ربنا ويثبتهم**».

قالوا: وهل نراه يا رسول الله؟.

قال: «فإنكم لا تتارون في رؤيته تلك الساعة؛ ثم يتوارى ثم يطلع عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول: أنا ربكم فاتبعوني، فيقوم المسلمون ويوضع الصراط».

وأبين من هذا كله في أن الرؤية الأولى عامة لأهل الموقف: حديث أبي رزين العقيلي - الحديث الطويل - قد رواه جماعة من العلماء، وتلقاه أكثر المحدثين بالقبول، وقد رواه ابن خزيمة في «كتاب التوحيد» وذكر أنه لم يحتجَّ فيه إلا بالأحاديث الثابتة،

قال فيه رسول الله ﷺ : **فتخرجون من الأصوى، ومن مصارعكم، فتنظرون إليه وينظر إليكم»** .

قال: قلت: يا رسول الله، كيف وهو شخص واحد ونحن مَلَأُ الأرض ننظر إليه وينظر إلينا ؟.

قال: «أنبئك بمثل ذلك في آلاء الله ؟: الشمس والقمر آية منه صغيرة ترونهما في ساعة واحدة ويريانكم، ولا تضامون في رؤيتهما، ولعمر إلهك لهو على أن يراكم وترونه أقدر منهما على أن يرياكم وتروهما» .

قلت: يا رسول الله، فما يفعل بنا ربنا إذا لقيناه؟

قال: **«تعرضون عليه بادية له صفحاتكم، ولا يخفى عليه منكم خافية، فيأخذ ربك بيده غرفة من الماء، فينضح بها قبلكم، فلعمر إلهك ما يخطيء وجه واحد منكم قطرة، فأما المؤمن فتَدَعُ وجهه مثل الريطة البيضاء؛ وأما الكافر فتخطمه مثل الحمم الأسود؛ ألا ثم ينصرف نبيكم ﷺ، فيمر على أثره الصالحون ـ أو قال: «ينصرف على أثره الصالحون»** ـ قال: **«فيسلكـون جسراً من النار»** وذكر حديث الصراط.

وقد روى أهل السنن قطعـة من حديث أبي رزين بإسناد جيد: عن أبي رزين قال: قلت: يا رسول الله! أكلنا يرى ربه يوم القيامة، وما آية ذلك في خلقه؟ قال: **«يا أبا رزين! أليس كلكم يرى القمر مخلياً به»؟** .

قلت: بلى.

قال: **«فالله أعظم»** .

فهذا الحديث فيه أن قوله: **«تنظرون إليه وينظر إليكم»** عموم لجميع الخلق كما دل عليه سياقه.

وروى ابن خزيمة عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه مرفوعاً إلى النبي ﷺ قال:

«والله ما منكم من أحد إلا سيخلو الله به كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر - أو قال: ليلة - **يقول: ابن آدم! ما غرك بي؟ ابن آدم! ماذا أجبت المرسلين»** [1] **؟.**

فهذه أحاديث مما يستمسك بها هؤلاء، فقد تمسك بعضهم بقوله سبحانه وتعالى: ﴿فلما رأوه زلفة﴾ [2] واعتقدوا أن الضمير عائد إلى الله، وهذا غلط؛ فإن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ويقولون: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين؟ قل: إنما العلم عند الله وإنما أنا نَذِيرٌ مبين، فلما رأوه زلفة سيئت وجوه الذين كفروا، وقيل: هذا الذي كنتم به تدَّعون﴾ [3] فهذا يبين أن الذي رأوه هو الوعد، أي: الموعود به من العذاب، ألا تراه يقول: ﴿وقيل هذا الذي كنتم به تدعون﴾ [4]؟.

وتمسَّكُوا بأشياء باردة فهموها من القرآن ليس فيها دلالة بحال.

وأما الذين خصوا بالرؤية أهل التوحيد في الظاهر - مؤمنهم ومنافقهم - فاستدلوا بحديث أبي هريرة، وأبي سعيد المتقدمين كما ذكرناها، وهؤلاء الذين يثبتون رؤيته لكافر ومنافق، إنما يثبتونها مرة واحدة أو مرتين للمنافقين رؤية تعريف، ثم يحتجب عنهم بعد ذلك في العرصة.

وأمّـا الذين نفوا الرؤية مطلقاً على ظاهره المأثور عن المتقدمين فاتباع لظاهر قوله: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [5]

روى ابن بطة بإسناده عن أشهب قال: قال رجل لمالك: يا أبا عبدالله! هل يرى المؤمنون ربهم يوم القيامة؟ فقال مالك: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يُعَيِّـرِ الله الكفار بالحجاب.

قال تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [5].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سورة الملك، آية: ٢٧.

(٣) سورة الملك، الآيات: ٢٥، ٢٦، ٢٧.

(٤) سورة الملك، آية: ٢٧.

(٥) سورة المطففين، آية: ١٥.

وعن المزني قال سمعت ابن أبي هرم يقول: قال الشافعي: في كتاب الله: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [1] دلالة على أن أولياءه يرونه على صفته.

وعن حنبل بن إسحاق قال: سمعت أبا عبدالله ـ يعني أحمد بن حنبل ـ يقول: أدركت الناس وما ينكرون من هذه الأحاديث شيئاً ـ أحاديث الرؤية ـ وكانوا يحدثون بها على الجملة، يمرونها على حالها غير منكرين لذلك، ولا مرتابين، قال أبو عبدالله ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ [1]: فلا يكون حجاب إلا لرؤية، فأخبر الله أن من شاء الله ومن أراد فإنه يراه؛ والكفار لا يرونه. وقال: قال الله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [2].

والأحاديث التي تروى في النظر إلى الله حديث جرير بن عبدالله وغيره «**تنظرون إلى ربكم**» أحاديث صحاح.

وقال: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ [3] النظر إلى الله.

قال أبو عبدالله: أحاديث الرؤية نؤمن بها، ونعلم أنها حق، ونؤمن بأننا نرى ربنا يوم القيامة لا نشك فيه ولا نرتاب.

قال: وسمعت أبا عبدالله يقول: مَنْ زعم أن الله لا يرى في الآخرة، فقد كفر وكذب بالقرآن، ورد على الله تعالى أمره، يستتاب فإن تاب وإلا قتل.

قال حنبل: قلت لأبي عبدالله في أحاديث الرؤية فقال: صحاح، هذه نؤمن بها، ونقر بها، وكل ما روي عن النبي ﷺ بإسناد جيد أقررنا به.

قال أبو عبدالله: إذا لم نقر بما جاء عن النبي ﷺ ودفعناه رددنا على الله أمره، قال الله: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ [4].

---

(١) سورة المطففين، آية: ١٥.

(٢) سورة القيامة، آية: ٢٢، ٢٣.

(٣) سورة يونس، آية: ٢٦.

(٤) سورة الحشر، آية: ٧.

وكذلك قال أبو عبدالله الماجشون ـ وهو من أقران مالك ـ في كلام له: فورب السماء والأرض ليجعل الله رؤيته يوم القيامة للمخلصين ثواباً، فتنضر بها وجوههم دون المجرمين، وتفلج بها حجتهم على الجاحدين: جهم وشيعته، وهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، لا يرونه كما زعموا أنه لا يرى، ولا يكلمهم، ولا ينظر إليهم، ولهم عذاب أليم، كيف لم يعتبروا؟! يقول الله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1]، أفيظن أن الله يقصيهم، ويعنتهم، ويعذبهم بأمر يزعم الفاسق أنه وأولياؤه فيه سواء.

ومثل هذا الكلام كثير في كلام غير واحد من السلف، مثل وكيع بن الجراح، وغيره.

وقال القاضي أبو يعلى وغيره: كانت الأمة في رؤية الله بالأبصار على قولين: منهم المحيل للرؤية عليه، وهم المعتزلة، والنجارية، وغيرهم من الموافقين لهم على ذلك.

والفريق الآخر: أهل الحق، والسلف من هذه الأمة متفقون على أن المؤمنين يرون الله في المعاد، وأن الكافرين لا يرونه، فثبت بهذا إجماع الأمة ـ ممن يقول بجواز الرؤية وممن ينكرها ـ على منع رؤية الكافرين لله، وكل قول حادث بعد الإجماع فهو باطل مردود.

وقال هو وغيره أيضاً: الأخبار الواردة في رؤية المؤمنين لله إنما هي على طريق البشارة، فلو شاركهم الكفار في ذلك بطلت البشارة، ولا خلاف بين القائلين بالرؤية في أن رؤيته من أعظم كرامات أهل الجنة.

قال: وقول مَنْ قال: إنما يُري نفسه عقوبة لهم وتحسيراً على فوات دوام رؤيته؛ ومنعهم من ذلك ـ بعد علمهم بما فيها من الكرامة والسرور ـ يوجب أن يدخل الجنة الكفار، ويريهم ما فيها من الحور والولدان، ويطعمهم من ثمارها ويسقيهم من شرابها، ثم يمنعهم من ذلك ليعرفهم قدر ما منعوا منه، ويكثر تحسرهم وتلهفهم على منع ذلك بعد العلم بفضيلته.

---

(١) سورة المطففين، آية: ١٥.

والعمدة قوله سبحانه: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1]، فإنه يعم حجبهم عن ربهم في جميع ذلك اليوم، وذلك اليوم: ﴿يوم يقوم الناس لرب العالمين﴾[2] وهو يوم القيامة.

فلو قيل: إنه يحجبهم في حال دون حال، لكان تخصيصاً للفظ بغير موجب، ولكان فيه تسوية بينهم وبين المؤمنين؛ فإن الرؤية لا تكون دائمة للمؤمنين، والكلام خرج مخرج بيان عقوبتهم بالحجب وجزائهم به: فلا يجوز أن يساويهم المؤمنون في عقاب ولا جزاء سواه؛ فعلم أن الكافر محجوب على الإطلاق بخلاف المؤمن، وإذا كانوا في عرصة القيامة محجوبين فمعلوم أنهم في النار أعظم حجباً.

وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضلّ سبيلاً﴾[3].

وقال: ﴿ونحشره يوم القيامة أعمى﴾[4] وإطلاق وصفهم بالعمى ينافي الرؤية التي هي أفضل أنواع الرؤية.

فبالجملة: فليس مقصودي بهذه الرسالة الكلام المستوفي لهذه المسألة، فإن العلم كثير، وإنما الغرض بيان أن هذه المسألة ليست من المهمات التي ينبغي كثرة الكلام فيها، وإيقاع ذلك إلى العامة والخاصة حتى يبقى شعاراً، ويوجب تفريق القلوب، وتشتت الأهواء.

وليست هذه المسألة فيما علمت مما يوجب المهاجرة والمقاطعة؛ فإن الذين تكلموا فيها قبلنا عامتهم أهل سنة واتباع، وقد اختلف فيها مَنْ لم يتهاجروا ويتقاطعوا، كما اختلف الصحابة رضي الله عنهم ـ والناس بعدهم ـ في رؤية النبي ﷺ ربه في الدنيا،

---

(١) سورة المطففين، آية: ١٥.
(٢) سورة المطففين، آية: ٦.
(٣) سورة الإسراء، آية: ٧٢.
(٤) سورة طه، آية: ١٢٤.

وقالوا فيها كلمات غليظة، كقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: مَنْ زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية. ومع هذا فما أوجب هذا النزاع تهاجراً ولا تقاطعاً.

وكذلك ناظر الإمام أحمد أقواماً من أهل السنة في مسألة الشهادة للعشرة بالجنة، حتى آلت المناظرة إلى ارتفاع الأصوات، وكان أحمد وغيره يرون الشهادة، ولم يهجروا من امتنع من الشهادة؛ إلى مسائل نظير هذه كثيرة.

والمختلفون في هذه المسألة أعذر من غيرهم، أما الجمهور فعذرهم ظاهر كما دل عليه القرآن، وما نقل عن السلف؛ وأن عامة الأحاديث الواردة في الرؤية لم تنص إلا على رؤية المؤمنين، وأنه لم يبلغهم نص صريح برؤية الكافر، ووجدوا الرؤية المطلقة قد صارت دالة على غاية الكرامة ونهاية النعيم.

وأما المثبتون عموماً وتفصيلاً فقد ذكرت عذرهم، وهم يقولون: قوله: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1] هذا الحجب بعد المحاسبة؛ فإنه قد يقال: حجبت فلاناً عني، وإن كان قد تقدم الحجب نوع رؤية؛ وهذا حجب عام متصل، وبهذا الحجب يحصل الفرق بينهم وبين المؤمنين؛ فإنه سبحانه وتعالى يتجلى للمؤمنين في عَرَصَات القيامة بعد أن يحجب الكفار، كما دلت عليه الأحاديث المتقدمة، ثم يتجلى لهم في الجنة عموماً وخصوصاً دائماً أبداً سرمداً.

ويقولون: إن كلام السلف مطابق لما في القرآن، ثم إن هذا النوع من الرؤية الذي هو عام للخلائق قد يكون نوعاً ضعيفاً ليس من جنس الرؤية التي يختص بها المؤمنون؛ فإن الرؤية أنواع متباينة تبايناً عظيماً لا يكاد ينضبط طرفاها.

وهنا آداب تجب مراعاتها:

منها: أن مَنْ سكت عن الكلام في هذه المسألة، ولم يَدْعُ إلى شيء، فإنه لا يحل هجره، وإن كان يعتقد أحد الطرفين؛ فإن البدع التي هي أعظم منها لا يهجر فيها إلا الداعية، دون الساكت، فهذه أَوْلى.

---

(١) سورة المطففين، آية: ١٥.

ومن ذلك: أنه لا ينبغي لأهل العلم أن يجعلوا هذه المسألة محنة وشعاراً يفضلون بها بين إخوانهم وأضدادهم؛ فإن مثل هذا مما يكرهه الله ورسوله.

وكذلك لا يفاتحوا فيها عوام المسلمين الذين هم في عافية وسلام عن الفتن ولكن إذا سئل الرجل عنها، أو رأى مَنْ هو أهل لتعريفه ذلك، ألقى إليه مما عنده من العلم ما يرجو النفع به؛ بخلاف الإيمان بأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة فإن الإيمان بذلك فرض واجب؛ لما قد تواتر فيها عن النبي ﷺ وصحابته وسلف الأمة.

ومن ذلك: أنه ليس لأحد أن يطلق القول بأن الكفار يرون ربهم من غير تقييد، لوجهين:

أحدهما: أن الرؤية المطلقة قد صار يفهم منها الكرامة والثواب، ففي إطلاق ذلك إيهام وإيحاش، وليس لأحد أن يطلق لفظاً يوهم خلاف الحق إلا أن يكون مأثوراً عن السلف، وهذا اللفظ ليس مأثوراً.

الثاني: أن الحكم إذا كان عاماً في تخصيص بعضه باللفظ خروج عن القول الجميل، فإنه يمنع من التخصيص؛ فإن الله خالق كل شيء ومريد لكل حادث، ومع هذا يمنع الإنسان أن يخص ما يستقذر من المخلوقات وما يستقبحه الشرع من الحوادث، بأن يقول على الانفراد: يا خالق الكلاب، ويا مريداً للزنا، ونحو ذلك. بخلاف ما لو قال: يا خالق كل شيء، ويا من كل شيء يجري بمشيئته.

فكذلك هنا لو قال: ما من أحد إلا سيخلو به ربه وليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان، أو قال: «إن الناس كلهم يحشرون إلى الله، فينظر إليهم وينظرون إليه». كان هذا اللفظ مخالفاً في الإيهام للّفظ الأول.

فلا يخرجن أحد عن الألفاظ المأثورة، وإن كان قد يقع تنازع في بعض معناها، فإن هذا الأمر لا بدّ منه، فالأمر كما قد أخبر به نبينا ﷺ والخير كل الخير في اتباع السلف الصالح، والاستكثار من معرفة حديث رسول الله ﷺ والتفقه فيه، والاعتصام بحبل الله، وملازمة ما يدعو إلى الجماعة والألفة، ومجانبة ما يدعو إلى الخلاف والفرقة؛ إلا أن يكون أمراً بيناً قد أمر الله ورسوله فيه بأمر من المجانبة فعلى الرأس والعين.

وأما إذا اشتبه الأمر هل هذا القول أو الفعل مما يعاقب صاحبه عليه أو ما لا يعاقب؟ فالواجب ترك العقوبة؛ لقول النبي ﷺ: **«ادرأوا الحدود بالشبهات، فإنك إن تخطيء في العفو خير من أن تخطيء في العقوبة»** رواه أبو داود [1].

ولا سيما إذا آل الأمر إلى شر طويل، وافتراق أهل السنة والجماعة؛ فإن الفساد الناشيء في هذه الفرقة أضعاف الشر الناشيء من خطأ نفر قليل في مسألة فرعية.

وإذا اشتبه على الإنسان أمر فليدع بما رواه مسلم في صحيحه ـ عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يقول: **«اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»**.

وبعد هذا: فأسأل الله العظيم رب العرش العظيم أن يوفقنا وإياكم لما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويرزقنا اتباع هدى نبيه ﷺ باطناً وظاهراً، ويجمع على الهدى شملنا، ويقرن بالتوفيق أمرنا ويجعل قلوبنا على قلب خيارنا، ويعصمنا من الشيطان ويعيذنا من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا.

وقد كتبتُ هذا الكتاب وتحريت فيه الرشد، وما أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله، ومع هذا فلم أُحِطْ علماً بحقيقة ما بينكم ولا بكيفية أموركم، وإنما كتبت على حسب ما فهمت من كلام مَنْ حدثني، والمقصود الأكبر إنما هو إصلاح ذات بينكم وتأليف قلوبكم.

وأما استيعاب القول في هذه المسألة وغيرها وبيان حقيقة الأمر فيها، فربما أقول أو أكتب في وقت آخر، إن رأيت الحاجة ماسة إليه، فإني في هذا الوقت رأيت الحاجة إلى انتظام أمركم أوكد.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

* * *

(١) الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب الحدود باب ٥.

قال الشيخ شمس الدين بن القيم:
سمعت شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:

في قوله ﷺ : « **نور أنَّى أراه** » : معناه : كان ثَمَّ نور ، وحال دون رؤيته نور ، **فأنَّى** أراه؟ قال: ويدل عليه: أن في بعض ألفاظ الصحيح: « هل رأيت ربك ؟ » **فقال**: « **رأيت نوراً** »[1] .

وقد أعظل أمر هذا الحديث على كثير من الناس، حتى صحفه بعضهم **فقال**: « **نوراً إني أراه** » على أنها ياء النسب؛ والكلمة كلمة واحدة. وهذا خطأ لفظاً ومعنى. وإنما أوجب لهم هذا الإشكال والخطأ أنهم لما اعتقدوا أن رسول الله ﷺ رأى ربه، وكان قوله: « **أنَّى أراه؟** » كالإنكار للرؤية، حاروا في الحديث، ورده بعضهم باضطراب لفظه، وكل هذا عدول عن موجب الدليل.

وقد حكى عثمان بن سعيد الدارمي في (كتاب الرد له) إجماع الصحابة، على أنه ﷺ لم ير ربه ليلة المعراج، وبعضهم استثنى ابن عباس من ذلك. وشيخنا يقول: ليس ذلك بخلاف في الحقيقة، فإن ابن عباس لم يقل رآه بعيني رأسه. وعليه اعتمد أحمد في إحدى الروايتين، حيث قال: إنه رآه؛ ولم يقل: بعيني رأسه.

ولفظ أحمد كلفظ ابن عباس.

ويدل على صحة ما قال شيخنا في معنى حديث أبي ذر قوله ﷺ في الحديث الآخر: **حجابه النور** »[2] فهذا النور هو ـ والله اعلم ـ النور المذكور في حديث أبي ذر: « **رأيت نوراً** » .

★ ★ ★

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان حديث ٢٩٢ . والإمام أحمد في المسند ١٤٧/٥ .

(٢) سبق تخريجه.

قال الشيخ رحمه الله:

فصل

وأما الرؤية: فالذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنه قال: «رأى محمد ربه بفؤاده مرتين».

وعائشة أنكرت الرؤية.

فمن الناس مَنْ جمع بينهما فقال: عائشة أنكرت رؤية العين، وابن عباس أثبت رؤية الفؤاد.

والألفاظ الثابتة عن ابن عباس، هي مطلقة، أو مقيدة بالفؤاد؛ تارة يقول: رأى محمد ربه، وتارة يقول: رآه محمد؛ ولم يثبت عن ابن عباس لفظ صريح بأنه رآه بعينه.

وكذلك الإمام أحمد تارة يطلق الرؤية؛ وتارة يقول: رآه بفؤاده؛ ولم يقل أحد إنه سمع أحمد يقول رآه بعينه؛ لكن طائفة من أصحابه سمعوا بعض كلامه المطلق، ففهموا منه رؤية العين؛ كما سمع بعض الناس مطلق كلام ابن عباس ففهم منه رؤية العين.

وليس في الأدلة ما يقتضي أنه رآه بعينه، ولا ثبت ذلك عن أحد من الصحابة، ولا في الكتاب والسنة ما يدل على ذلك؛ بل النصوص الصحيحة على نفيه أدل؛ كما في صحيح مسلم: عن أبي ذر قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال: **«نور؛ أنّى أراه»** [1].

---

(١) سبق تخريجه.

وقد قال تعالى: ﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا﴾[1]، ولو كان قد أراه نفسه بعينه لكان ذِكْرُ ذلك أولى.

وكذلك قوله: ﴿أفتمارونه على ما يرى﴾[2]. ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾[3] ولو كان رآه بعينه لكان ذكر ذلك أولى.

وفي الصحيحين: عن ابن عباس في قوله: ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن﴾[4]، قال: هي رؤيا عين أريها رسول الله ﷺ ليلة أسري به، وهذه رؤيا الآيات؛ لأنه أخبر الناس بما رآه بعينه ليلة المعراج، فكان ذلك فتنة لهم، حيث صدقه قوم وكذبه قوم، ولم يخبرهم بأنه رأى ربه بعينه وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة ذكر ذلك، ولو كان قد وقع ذلك لذكره كما ذكر ما دونه.

وقد ثبت بالنصوص الصحيحة، واتفاق سلف الأمة: أنه لا يرى الله أحد في الدنيا بعينه، إلا ما نازع فيه بعضهم من رؤية نبينا محمد ﷺ خاصة، واتفقوا على أن المؤمنين يرون الله يوم القيامة عياناً، كما يرون الشمس والقمر.

واللعنة تجوز مطلقاً لمن لعنه الله ورسوله؛ وأما لعنة الْمُعَيَّن فإن علم أنه مات كافراً جازت لعنته.

وأما الفاسق المعين فلا تنبغي لعنته؛ لنهي النبي ﷺ: أن يلعن عبد الله بن حمارا الذي كان يشرب الخمر؛ مع أنه قد لعن شارب الخمر عموماً، مع أن في لعنة المعين - إذا كان فاسقاً أو داعياً إلى بدعة - نزاع، وهذه المسألة قد بسط الكلام عليها.

[تم الجزء الأول ويليه الجزء الثاني]

---

(١) سورة الإسراء، آية: ١.
(٢) سورة النجم، آية: ١٢.
(٣) سورة النجم، آية: ١٨.
(٤) سورة الإسراء، آية: ٦٠.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**